Katholische
Dogmatik.

Von

Dr. J. Kuhn.

Erster Band.

Zweite Auflage.

Tübingen, 1859.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Einleitung

in die

katholische Dogmatik.

Von

Dr. J. Kuhn.

Zweite Auflage.

Tübingen, 1859.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

— Laupp & Siebeck. —

Gedruckt von H. Laupp jr. in Tübingen.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die vorliegende zweite Ausgabe der im Jahr 1846 zuerst erschienenen und seit fast einem Decennium vergriffenen Einleitung in die Dogmatik kann ich als ein ganz neues Werk bezeichnen. Nicht als ob ich jetzt einen andern Begriff der Dogmatik aufstellen oder ihr andere Aufgaben zutheilen und eine neue Methode ihrer Ausführung vorschlagen wollte — in diesen Beziehungen ist meine Auffassung vielmehr unverändert dieselbe geblieben. Die gegenwärtige Ausarbeitung geht nur darin von der frühern ab, daß sie einen andern Weg zu demselben Ziele einschlägt. Bei der ersten Ausarbeitung ging ich, im Gegensatze zu der damals noch sehr weit verbreiteten Schleiermacher'schen Auffassung des religiösen Glaubens darauf aus, den objectiven Charakter desselben, als einer eigenthümlichen Art des Fürwahrhaltens, von vornherein festzustellen und seine Selbständigkeit gegenüber dem speculativen (philosophischen) Wissen nicht, wie Schleiermacher versuchte, durch principielle Trennung beider, sondern durch die Nachweisung ihrer Zusammengehörigkeit und wesentlichen Uebereinstimmung zur Geltung zu bringen. So sah ich mich genöthigt, die formelle

Seite des Glaubens, die fides quâ credimus, in den Vordergrund zu stellen und die materielle, inhaltliche Seite desselben, die fides quam credimus, zurücktreten zu lassen. — Unstreitig läßt sich auch auf diesem Wege zum Ziele gelangen. Allein er ist nicht bloß schwieriger und mühsamer, sondern auch dunkler und unsicherer, als der rein objective, von dem Begriff der Offenbarung aus auf die Nachweisung des Unterschieds und der Einheit der positiven (dogmatischen) und der reinen Vernunftwahrheit gerichtete Gang der Untersuchung. Diesen Weg also schlug ich bei der vorliegenden Ausarbeitung der Einleitung ein. Sie tritt somit der frühern nicht entgegen, sondern zur Seite, und ich darf sagen, daß die letztere neben der gegenwärtigen ihren bezüglichen Werth behält.

Hatte schon die erste Ausgabe der Einleitung im Vergleich mit den vorhandenen Bearbeitungen einen beträchtlichen Umfang; so erscheint diese neue Ausgabe noch um ein Bedeutendes vermehrt. Dieß wird Jenen nicht sonderlich gefallen, welche über das, was sie „einleitende Umständlichkeiten" nennen, raschen Schrittes hinweg- und der Erörterung der Principienfragen, so gut sie können, aus dem Wege gehen. Allein darauf, was der subjectiven Eigenthümlichkeit und dem Geschmacke Einzelner sich am meisten empfehlen, oder auch, was für den Schulgebrauch das Angemessenste sein mag, kann es offenbar zuletzt nicht ankommen. Das Interesse der Wissenschaft muß den Ausschlag geben. Darüber aber, was von einer neuen Bearbeitung derselben von diesem Gesichtspunkte aus erwartet werden muß, kann allein ihr jeweiliger Zustand entscheiden. Dieser nun ist gegenwärtig der, daß das, was seit der Trennung der Apologetik von der Dogmatik in den Einleitungen zu der letztern vorgetragen zu werden pflegt, unzureichend erscheint, jene Tren-

nung aber nothwendig; so daß die Rückkehr zu der frühern Verbindung beider als generelle und specielle Dogmatik jetzt kaum noch gerechtfertigt werden könnte. Somit handelt es sich in der Gegenwart darum, unter Voraussetzung der Apologetik als eigener Disciplin und gestützt auf ihre Ergebnisse, den Begriff des Dogma in der Art zu fundamentiren, daß das Wesen und die Aufgabe der Dogmatik daraus vollständig erkannt und entwickelt werden kann. Zu solcher Fundamentirung aber werden alle jene Untersuchungen unumgänglich erfordert, die wir im ersten Kapitel der Einleitung angestellt haben. — Nächst diesen Untersuchungen nimmt die Geschichte der Dogmatik den meisten Raum in Anspruch. Das kommt daher, daß wir ihr eine von der gewöhnlichen abweichende, umfassendere und höhere Aufgabe gestellt haben. Als integrirender Theil der Einleitung in die Dogmatik kann sie keine bloße Literaturgeschichte sein, vielmehr hat sie sich hauptsächlich auf die Nachweisung einzulassen, wie nicht allein das Dogma, sondern im Zusammenhange damit auch die dogmatische Erkenntniß und Wissenschaft selbst ein Product des objectiv christlichen oder kirchlichen Geistes sei. Zu diesem Behufe aber wird insbesondere eine umfassende und gründliche Behandlung ihrer Geschichte in der patristischen Zeit erfordert. —

In der ersten Abtheilung des ersten Theils der Dogmatik, welche die allgemeine Gotteslehre enthält und mit der Einleitung den ersten Band der Dogmatik ausmacht, habe ich gleichfalls durchgreifende Veränderungen in der formellen Darstellung eintreten lassen. Die hauptsächlichste besteht darin, daß das formelle und materielle Element auseinandergehalten sind, somit zunächst von der Gotteserkenntniß als solcher, ihrem Ursprung und Fortgang und ihrem Charakter in Bezug auf

Wahrheit und Gewißheit; sodann von ihrem Inhalte, dem Wesen und den Eigenschaften Gottes gehandelt und hieran das Lehrstück von der Einheit Gottes angeschlossen wird.

Tübingen, Ende August 1859.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß des ersten Bandes.

Einleitung.

Credo, ut intelligam.

Augustin. et Anselm.

§. 1.

Gegenstand und Inhalt der Einleitung.

Man kann eine Wissenschaft nicht ohne Weiteres in Angriff nehmen und auf Gerathewohl zu ihrer Ausführung schreiten; sie muß planmäßig vorbereitet und nach zuvor erkannten und bestimmten Gesetzen aufgebaut werden. Dasselbe gilt von dem Unterrichte in ihr. Diese Vorbereitungen bilden den Gegenstand der Einleitung[1]).

Sie bestehen aber in der Erkenntniß und Nachweisung des bestimmten Begriffs und der eigenthümlichen Aufgabe der Wissenschaft, sowie der aus beiden sich ergebenden Methode ihrer Ausführung. Daran reiht sich die Geschichte der Wissenschaft, aus welcher erkannt und nachgewiesen werden soll, wie und wie weit sie bis jetzt realisirt und was der Gegenwart für sie zu leisten vorbehalten ist.

Der Begriff einer Wissenschaft wird entweder unmittelbar aus ihrer Idee abgeleitet, wenn sie, wie z. B. die Metaphysik, die oberste ihres Kreises ist, oder es werden die Elemente desselben aus der nächst höhern, ihr zur unmittelbaren Voraussetzung und Grundlage dienenden Disciplin entlehnt.

Letzteres geschieht in der Dogmatik, und die Apologetik steht zu ihr in dem eben bezeichneten Verhältnisse. Offenbar nämlich bestimmt sich der Begriff der Dogmatik nach dem des

---

1) **Philo**, de congress. quaerend. erudit. grat. p. 425 (ed. Francof. 1791): χρὴ δ' εἰδέναι, ὅτι τῶν μεγάλων ὑποθέσεων μεγάλα καὶ τὰ προοίμια εἶναι συμβέβηκε.

Dogma. Was das Dogma ist, muß daher vor Allem festgestellt werden, nicht auf irgend welche beliebige Weise, denn es ist dieß ein ganz positiver Begriff. Die Positionen, auf denen er beruht, liegen aber in der Apologetik; sie ist die dogmatische Grundwissenschaft, gewöhnlich generelle Dogmatik genannt (s. §. 11). Die Begriffe der Offenbarung und Inspiration, durch welche der allgemeine Charakter und das Wesen des dogmatischen Inhalts bestimmt ist; die Lehre von den Quellen, aus welchen er fließt, und von dem kirchlichen Lehramt, durch das die geoffenbarte Wahrheit als solche beglaubigt und der dogmatische Inhalt in dogmatischer Form uns dargeboten wird, gehören der Apologetik an und finden in ihr ihre ausführliche wissenschaftliche Begründung. Nicht weniger fällt die Frage von dem Verhältniß des alttestamentlichen zu dem neutestamentlichen Offenbarungs-Inhalte, von der Entwicklungsfähigkeit des christlichen Glaubens und der objectiven Entwicklung desselben in der Kirche in den Bereich der sog. apologetischen Wissenschaft. Diese Lehrstücke bilden die Voraussetzungen und Grundlagen für den Begriff des Dogma; sie vermitteln die Einsicht in dasselbe nach Inhalt und Form, in sein Wesen und seine Entwicklung.

Auf diese Weise suchen wir im ersten Kapitel den Begriff des Dogma zu gewinnen. Ist derselbe so gefunden, so kann aus ihm, unter Hinzunahme des allgemeinen (philosophischen) Begriffes der Erkenntniß der höhern Wahrheit, der Begriff der dogmatischen Erkenntniß und Wissenschaft bestimmt und deren Aufgabe festgestellt werden. Dieß der Gegenstand des zweiten Kapitels. Das dritte Kapitel der Einleitung gehört der Geschichte der Dogmatik. Dabei handelt es sich außer dem oben Bemerkten weniger um eine Geschichte der dogmatischen Literatur, als um die des dogmatischen Princips und der dogmatischen Systeme. Da nämlich die Dogmatik eine positive Wissenschaft ist, so bedarf es noch des Nachweises, daß die aus ihrem Begriff abgeleiteten Aufgaben und das Princip

ihrer Ausführung eben dieselben seien, welche von Anfang an in der kirchlichen Wissenschaft zur Geltung kommen.

Alles zusammengefaßt, können wir sagen, die Einleitung hat den Wahlspruch der Dogmatik: credo ut intelligam wissenschaftlich zu commentiren.

Erstes Kapitel.

Vom christlich-kirchlichen Glauben (Dogma).

§. 2.

Begriff der Offenbarung und der Inspiration.

Unter dem christlichen Glauben verstehen wir hier nicht das Fürwahrhalten dessen, was Christus geoffenbart (fides, quâ creditur), sondern den Inhalt dieses Fürwahrhaltens, die Wahrheit selber (fides, quae creditur), die er uns mitgetheilt hat (Joh. 1, 17) und die als solche, d. h. als göttlich geoffenbart, Gegenstand des Glaubens für uns ist.

Vor Allem haben wir uns demnach über den Begriff der göttlichen Offenbarung (revelatio) zu verständigen.

In seinem weitesten Sinne bezeichnet das Wort das Heraustreten Gottes aus dem „unzugänglichen Lichte, in dem er wohnt" (1. Tim. 6, 16), seine sichtbare Darstellung in einem Andern (manifestatio), mittelst der er dem Auge des Geistes wahrnehmbar, erkennbar oder offenbar und von diesem wirklich erkannt wird, indem er die Strahlen der göttlichen Erscheinung in sich aufnimmt und in seinem Bewußtsein wie in einem Brennpunkte zu einem Bild von Gott (Idee Gottes) sammelt. Da aber Gott von Ewigkeit her für sich allein und Nichts außer ihm ist, außer inwiefern es durch ihn ist, so besteht die Uroffenbarung Gottes — die Voraussetzung und Grundlage aller andern Offenbarungen — in der Schöpfung der Dinge, der Natur und des Geistes. In den Werken seiner Schöpfung

kommt Gott zur Erscheinung, und in der Krone seiner Werke, dem endlichen Geiste, dem Ebenbilde seines eigenen Wesens (1. Mos. 1, 27), ist ihr das Auge eingesetzt, welches den Schöpfer aus seinen Werken und vor Allem aus sich selbst, in dem er sich am reinsten reflectirt, erkennt (Röm. 1, 19. 20). Dieser Manifestation Gottes in den Werken seiner Schöpfung schließt sich die Offenbarung in den Thaten seiner Weltregierung und Vorsehung unmittelbar an (Apg. 14, 16; 17, 26. 27); beide schließen sich zu einem Ganzen zusammen und sind nicht von einander zu trennen. Der Urheber der Welt ist auch ihr Träger, Erhalter und Leiter; als solcher ist er den von ihm ins Dasein gerufenen Dingen allezeit gegenwärtig und zwar nicht bloß von außen auf sie einwirkend durch seine allmächtige Kraft, sondern mit seinem Wesen selbst sie innerlich durchdringend (Apg. 17, 26. 27). Vermöge dieser seiner wesentlichen Präsentialität ist er das Licht der Menschen, das von Anfang an leuchtet (Joh. 1, 4). Wird daher die Schöpfung mit Recht eine Offenbarung Gottes genannt, sofern er durch sie nicht allein äußerlich erkennbar, sondern das Erkennbare von ihm unserem Geiste auch innerlich offenbar ist, so verdient sie diesen Namen in Verbindung mit der Weltregierung Gottes in noch vollkommenerem Maaße. Kraft dieser uranfänglichen und allgemeinen Offenbarung trägt der Mensch in seinem vernünftigen Geiste das Bewußtsein des Unendlichen (die Idee Gottes) unmittelbar in sich, und durch seinen verständigen Geist ist er im Stande, dasselbe durch denkende Betrachtung der Außenwelt, wie seines eigenen Innern, zur vermittelten Erkenntniß Gottes zu erheben.

Aber dieses sein Gottesbewußtsein ist so noch ein bloß natürliches, im Fortgang seiner zeitlichen Entwicklung durch eigene Selbstthätigkeit erst hervorzurufendes und unterliegt den Zufälligkeiten und Beschränkungen dieser Entwicklung. Dieses Verhältniß des Geistes zu Gott entspricht der göttlichen Idee nicht vollkommen; Gott will der unmittelbar möglichen Verdunklung des Geistes und Verkehrung des Willens durch ein

Ueberwuchern der Sinnlichkeit und Selbstsucht vorbeugen, er will den Menschen in übernatürlicher Weise mit sich einigen. Diesen seinen Willen realisirt er am Urmenschen, er realisirt ihn in der Menschheit durch die Verheißung und Sendung des Erlösers, und zwar vor Allem durch Kundgebung dieser seiner an sich verborgenen (weil aus der Schöpfung und ihrem Zweck für sich nicht erkennbaren) Absichten und Rathschlüsse zum (übernatürlichen) Heile der Menschen.

Diese Kundgebung Gottes von und über sich selbst ist die Offenbarung im engern Sinne. Sie ergeht an Einzelne und durch diese an Alle. Es sind dieß die göttlichen Propheten, jene heiligen Gottesmänner, welche vorausverkünden, welches die Heilsrathschlüsse und Absichten Gottes in Ansehung der Menschheit sind. Diese Offenbarung ist etwas Anderes und Höheres, als jene allgemeinen göttlichen Manifestationen, die wir durch die Begriffe der göttlichen Weltregierung und Vorsehung ausdrücken, etwas Anderes auch, als die schon in der Idee der Schöpfung inbegriffene mannigfaltige Offenbarung Gottes durch in höherem Maaße natürlich begabte Menschen, die er von Zeit zu Zeit ins Dasein ruft und deren sich seine Vorsehung zu ihren allgemeinen Zwecken bedient.

Die Kundgebungen Gottes durch die Propheten stehen, inhaltlich genommen, nicht hinter der Offenbarung Gottes durch seinen eigenen Sohn zurück (Hebr. 1, 1), so groß auch der Abstand zwischen ihnen, als rein menschlichen Organen des göttlichen Geistes, und dem im Fleische erschienenen Sohne Gottes (1. Tim. 3, 16), und so unverkennbar verschieden die Weise der Offenbarung auf beiden Seiten erscheint. Auch der Sohn Gottes hat die göttliche Wahrheit in menschlichem Bewußtsein erfaßt und durch menschliche Worte ausgesprochen, und es ist nur der Unterschied, daß sie ihm aus seinem eigenen Selbstbewußtsein, vermöge dessen er sich mit Gott eins weiß (Joh. 10, 30; Kol. 2, 9), oder aus seiner unmittelbaren Anschauung Gottes (Joh. 1, 18; 6, 46) geflossen, hingegen den Propheten von dem Geiste Gottes eingegeben ist. Eben

deßhalb aber, weil der Mensch gewordene Sohn den Vater in eigener Gegenwärtigkeit schaut und das Wesen Gottes als sein eigenes erkennt, ist die Mittheilung der Wahrheit von seiner Seite an Andere göttliche Offenbarung (Matth. 11, 27. Luc. 10, 22. Joh. 1, 18), und die ersten unmittelbaren Empfänger derselben, die Apostel, welche Christus erwählt hat, um seine Lehre der Welt zu verkünden (Matth. 10, 5; 28, 19. Joh. 17, 18), treten als Organe der göttlichen Offenbarung den Propheten zur Seite. Die Erscheinung Christi ist die Erscheinung Gottes; wer ihn schaute, schaute den Vater, der ihn gesandt hat (Joh. 12, 45).

Aber damit, daß der Sohn Gottes im Fleische erschien und durch Wort und That sich als den Eingebornen vom Vater voll Gnade und Wahrheit darstellte (Joh. 1, 14. 1. Joh. 1, 1—3), mit dieser äußern Offenbarung Gottes in Christo analog der Manifestation Gottes in der äußern Natur, ist der Begriff der christlichen Offenbarung nur erst nach einer Seite bestimmt. Wie zu dem Dasein der Natur das des Geistes hinzukommen mußte, damit die Schöpfung eine Offenbarung Gottes sei: so muß zu der äußern Darstellung oder Manifestation Gottes in Christo eine innere hinzukommen, damit uns Gott durch Christus auch wirklich offenbar sei. Viele schauten Christus mit leiblichen Augen, hörten seine Reden, sahen seine Thaten, ohne ihn und Gott als seinen Vater zu erkennen und an ihn zu glauben. Auch selbst seinen vertrautesten Jüngern wurde er in seiner ganzen Herrlichkeit nicht mit einemmal und nicht von selbst in rein natürlicher Weise offenbar. Als Petrus es aussprach: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes", erklärte Christus sofort, daß ihm dieses nicht Fleisch und Blut, sondern der Vater im Himmel geoffenbart habe (Matth. 16, 17). Allein nicht diese subjective Offenbarung Gottes durch Erleuchtung unseres Innern, kraft der wir glauben, ist es, welche das innere Moment des christlichen Offenbarungsbegriffs ausmacht. In der gläubigen Auffassung der Erscheinung Gottes in Christo und der Hingabe an ihn

wetteiferten Viele mit den Aposteln, die den Beruf und die Ausrüstung des Apostolats nicht empfangen hatten. Das innere Moment, das zu der äußeren Manifestation Gottes in Christo hinzukommt und den Begriff der christlichen Offenbarung ergänzt, muß im Vergleich mit der gläubigen Aufnahme Christi von Seite des einzelnen Subjects objectiver Art sein. Es ist dieß der objective Geist der Erscheinung Gottes in Christo, d. h. das vollständige und reine, von allen subjectiven Beimischungen und Trübungen freie Bewußtsein der christlichen Wahrheit, wie dasselbe den Aposteln Christi als erwählten Organen seiner Gottesoffenbarung durch unmittelbare Geistesmittheilung (Inspiration) zu Theil geworden ist.

Um den Begriff der Inspiration richtig zu fassen, darf man ihn vor allem nicht trennen von dem der Offenbarung als äußerer Manifestation. Zeigt uns schon der allgemeine Begriff göttlicher Offenbarung zwei Momente zur Einheit verbunden, so sehen wir dieses Verhältniß in den eigentlichen und speciellen Offenbarungen Gottes wiederkehren. Die Inspiration der alttestamentlichen Propheten knüpft sich an äußere Erscheinungen und Bezeugungen Gottes; die der christlichen Apostel an die Erscheinung Christi, ihren Umgang mit ihm, seine Reden und Thaten (1. Joh. 1, 1—3). Denn auch dem Apostel Paulus hat sich der Herr geoffenbart (Gal. 1, 12. vgl. Apg. 9. 2. Cor. 12, 1 ff.); seine wunderbare Erscheinung, in Verbindung mit der Ueberlieferung seiner Worte und Anordnungen (1. Cor. 11, 23), hat ihm den Umgang mit dem Herrn, dessen sich die übrigen Apostel erfreuten, ersetzt.

Sodann darf man die göttliche Inspiration weder dem natürlichen menschlichen Gottesbewußtsein, noch dem besonnenen Selbstbewußtsein entgegensetzen. Das was die Organe der Offenbarung aus Inspiration wissen und dessen sie durch sie gewiß sind, überschreitet zwar ihr natürliches Bewußtsein, aber es widerstreitet ihm nicht. Die göttliche Einwirkung auf ihren Geist, vermöge deren sie eines innigeren und lebendigeren, umfassenderen und tieferen Bewußtseins von Gott und den gött-

lichen Dingen und der Erkenntniß der Geheimnisse Gottes, seiner verborgenen Rathschlüsse und Absichten theilhaftig werden, hat an dem natürlichen Gottesbewußtsein seinen Anschliessungspunkt und wäre ohne diesen völlig unerklärlich. Ebenso verhält es sich auch in der andern Beziehung. Wenn der göttliche Geist sich der menschlichen Seele bemächtigt und sie gleichsam mit sich fortreißt, so ist sie allerdings in dem Sinne nicht mehr bei sich, als sie vom göttlichen Geiste bewegt und getragen über ihr eigenes natürliches Vermögen hinausgehoben ist, aber sie ist darum nicht von sich. Man muß die Inspiration, in deren Kraft die Organe der göttlichen Offenbarung redend oder schreibend die göttliche Wahrheit rein und vollständig vortragen, durchaus von der Ekstase, der ekstatischen Glossolalie, Mantie u. dgl. unterscheiden, und dies um so mehr, als der menschliche Geist nicht ein blindes, leidendes und passives Werkzeug, sondern das bewußte, selbstthätige und persönliche Organ der göttlichen Offenbarung ist.

Es ist wahr, alles kommt darauf an, daß wir die Offenbarung begreifen als ein Werk nicht menschlicher Kräfte, sondern als ein Werk Gottes; aber es ist falsch, sie als ein Werk Gottes am Menschen zu fassen, wodurch er den menschlichen Kräften eine andere Richtung gibt. Vielmehr ist sie ein Werk Gottes durch einzelne Menschen als seine Organe, um die Menschen auf einen höhern, ihren natürlichen Kräften unerreichbaren Standpunkt der Erkenntniß und des geistigen Lebens überhaupt zu erheben. Der Begriff des Uebernatürlichen darf nicht einseitig betont, es darf nicht als ein Un- oder Wider-Natürliches gefaßt werden. Es ist ein Ueber-**Natürliches**, sofern es an der Natur zur Erscheinung und durch ihre Kräfte zur Wirksamkeit kommt; es ist aber ein **Ueber**natürliches, insofern es nicht aus der Natur und ihrer Kraft, sondern von einem höhern unmittelbar göttlichen Princip stammt. Es ist keineswegs dasselbe, die Offenbarung für übernatürlich halten, und glauben, daß ihre Wirkung der natürlichen Richtung unserer

Kräfte entgegengesetzt sei [1]); nur der verkehrten Richtung unserer natürlichen Kräfte ist sie entgegengesetzt, nicht aber der rechten, der vom Schöpfer uns eingepflanzten, natürlichen Richtung. Ihr kommt sie vielmehr entgegen, an sie knüpft sie an, auf sie propft sie das göttliche Edelreis [2]).

Die Einsprechung der Wahrheit geht von Geist zu Geist und ist an und für sich ein rein innerlicher Vorgang, den wir nicht völlig begreifen. Die hl. Schrift läßt Gott zu den Propheten reden, diese das Wort Gottes vernehmen, seine Stimme hören. In der That ist die Analogie der menschlichen Wahrheitsmittheilung, welche durch das hörbare Wort vermittelt wird, die nächste und einfachste, nach der wir uns jenen Vorgang vorstellen, und wir brauchen nur das verbum vocis zu dem verbum mentis denkend zu steigern, um den der Sache selbst angemessenen Begriff zu gewinnen. Es ist dabei aber immer an die entsprechende äußere Offenbarung Gottes zu erinnern, durch welche die Inspiration vermittelt wird. Die Inspiration für sich allein genommen ist ein abstracter Begriff.

Was insbesondere die Inspiration der christlichen Apostel betrifft, so beruht dieselbe, wie gesagt, auf der Offenbarung Gottes in Christo, deren Herrlichkeit voll Gnade und Wahrheit sie schauten, und hat die Mittheilungen und Belehrungen zu ihrer Voraussetzung, durch welche Christus sie in die Wahrheit einführte, mit ihr bekannt und vertraut machte. Christus theilte dem engeren Kreise seiner Schüler alle Wahrheit (Joh. 15, 15), so weit sie dieselbe zur Zeit zu tragen vermochten (Joh. 16, 12), mit, aber eben mit Rücksicht auf ihre Schwäche manches nur gleichniß= und andeutungsweise (Joh. 16, 29). Unter der göttlichen Inspiration der Apostel hat man sich daher 1) die

---

1) Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch=lutherischen Kirche I. Bd. S. 343. 3. Aufl. Der Verfasser fußt hiebei offenbar auf der Anschauung seiner Kirche von dem Sündenfalle, der zufolge die verkehrte Richtung seiner Kräfte dem Menschen durch die Sünde die natürliche geworden.

2) Clemens Alex. strom lib. VI. p. 672.

lebendige Vergegenwärtigung der ihnen von Christus mitgetheilten Wahrheit 2) die vollständige Aufschließung derselben, beides durch unmittelbare Einwirkung des hl. Geistes, zu denken. „Ich hätte euch noch Vieles zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen, wenn aber jener, der Geist der Wahrheit kommt, so wird er euch in alle Wahrheit einführen" (Joh. 16, 13); „er wird euch alles lehren und an alles erinnern, was ich euch gesagt habe" (Joh. 14, 26). Die Verheißung des Herrn ging an seinen Jüngern am ersten Pfingstfeste in Erfüllung (Apg. 2) und sofort verkündigten sie das Evangelium nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern als vom hl. Geiste Belehrte; redeten sie in der Kraft dieses Geistes (1. Cor. 2, 4) Weisheit, aber nicht menschliche, sondern göttliche Weisheit, den geheimnißvollen, verborgenen, ewigen Rathschluß Gottes zu unserem Heile (V. 6 u. 7. vgl. Ephes. 1, 4 ff.); lehrten sie, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Sinn gekommen, was Gott geoffenbart hat durch seinen Geist, der alles, auch die Tiefen der Gottheit erforscht (V. 9 u. 10). Solches lehrten sie nicht mit gelehrten Worten menschlicher Weisheit, sondern wie der hl. Geist lehrt das Geistige geistig behandelnd, d. h. den mitgetheilten Geist schlicht und unvermischt aussprechend (V. 13).

Die Inspiration der Apostel durch den hl. Geist ist wohl zu unterscheiden von dem Beistande, dessen sich die Kirche in der Verkündigung der ihr anvertrauten Wahrheit erfreut, von dem magisterium spiritus s. in der Kirche. Die Inspiration schließt sich unmittelbar und untrennbar an die göttliche Offenbarung an, ist ein wesentliches Moment, ein integrirender Theil derselben; die kirchliche Verkündigung dagegen setzt die Offenbarung als in sich vollendet voraus, und der Beistand des hl. Geistes, kraft dessen sie eine unfehlbare ist, kann daher in keiner Weise als eine Fortsetzung der den Aposteln zu Theil gewordenen Inspiration betrachtet werden. Da die göttliche Offenbarung in Christo abgeschlossen und vollendet und durch seine Apostel die christliche Wahrheit vollständig und rein ausge-

sprochen und verkündet ist; so handelt es sich sofort lediglich um die Erhaltung, weitere Ausbreitung und Anwendung dieser Wahrheit auf die in stetem Flusse begriffenen Gestaltungen der Erkenntniß und des Lebens der Menschheit[1]). Hiebei kommt es darauf an, daß einerseits dem Eindringen menschlicher Meinungen und Irrthümer gewehrt und andrerseits die volle und reine christliche Wahrheit stets auf die wirksamste Weise zur Geltung gebracht werde. Damit die Kirche diese Aufgabe durch ihre Organe zu lösen vermöge, dazu ist ihr der Beistand und die Leitung des hl. Geistes nöthig und wird ihr der Verheißung Christi gemäß zu diesem Ende auch allezeit zu Theil (Matth. 16, 18. 18, 20. 28, 20). In den Aposteln trifft beides zusammen, die Inspiration und die Leitung des hl. Geistes; denn sie waren nicht blos die Organe der Offenbarung Gottes, sondern auch die ersten Gründer und Leiter der christlichen Gemeinschaft. Es kann daher mit Recht gesagt werden, daß sich das apostolische Lehr- und Verwaltungsamt in der Kirche fortsetze, nur muß man dies nicht auf das ganze Wesen des apostolischen Berufes und der apostolischen Auctorität beziehen, sondern blos auf die zuletzt bezeichnete secundäre Seite derselben.

§. 3.

Inhalt der göttlichen Offenbarungen, ihre Aufeinanderfolge und ihr Zusammenhang; alt- und neutestamentliche Offenbarung.

Alle göttliche Offenbarung ist eine Offenbarung Gottes (genit. object.), seines Wesens und seines Willens, seiner Absichten und Veranstaltungen zum Heile der Menschen.

---

1) Non novis revelationibus nunc regitur ecclesia, sed in iis permanet, quae tradiderunt hi, qui ministri fuerunt sermonis, et propterea dicitur aedificata supra fundamentum apostolorum et prophetarum (Eph. 2, 20). Bellarmin. disput. de verbo dei lib. IV. c. 9. Es ist ganz irrig, wenn Staudenmaier (christliche Dogmatik I. S. 19) sagt, daß der hl. Geist als Princip der Wahrheit nicht nur das von Christus ausgegangene göttliche Wort erhalte, sondern auch durch fortgehende Inspirationen Wahrheiten aufs Neue immer wieder erzeuge.

In der Ur- und Grundoffenbarung, in den Werken der göttlichen Schöpfung, einschließlich unseres eigenen Geistes, offenbart sich uns Gottes ewige Macht und Gottheit (Röm. 1, 20), d. h. sein Wesen und seine Eigenschaften, und in unserer sittlichen Natur (Stimme des Gewissens, praktischen Vernunft) insbesondere sein heiliger Wille (Röm. 2, 14. 15. vgl. 2. Cor. 1, 12. Hebr. 8, 10).

Im Gegensatze zu dieser Offenbarung „vom Anfang der Schöpfung" (Röm. 1, 20) steht das „von Ewigkeit her verschwiegene Geheimniß" Gottes (Röm. 16, 25. Col. 1, 26. 2, 2). Was Gott von Ewigkeit her denen bereitet hat, die ihn lieben, hat kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und ist in keines Menschen Sinn gekommen (1. Cor. 2, 7. 9), bis es Gott durch seinen Geist, der alles erforschet, auch die Tiefen der Gottheit, offenbarte und durch den Mund seiner Propheten und die Apostel seines Sohnes der Welt verkündete (1. Cor. 2, 10. Hebr. 1, 1. Röm. 16, 25. Ephes. 3, 5).

Auch diese übernatürliche göttliche Offenbarung ist eine Offenbarung Gottes, und zwar seines inneren Wesens als des Vaters Jesu Christi (Col. 2, 2) und folglich Christi als des Sohnes Gottes (Joh. 1, 14), sowie des von beiden ausgehenden hl. Geistes (Joh. 14, 16. 26); sodann seines von Ewigkeit her beschlossenen Willens uns zur unmittelbaren Gemeinschaft mit sich (2 Petr. 1, 4) in Heiligkeit und Gerechtigkeit der Wahrheit (Ephes. 4, 24) zu erheben, und zwar durch eben diesen seinen Sohn, den er zu diesem Ende in die Welt gesandt hat (Joh. 3, 16. 1. Joh. 4, 9. Röm. 8, 31 f. Gal. 4, 4. Tit. 3, 3—7), und der uns geworden ist zur Weisheit von Gott, zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung (1. Cor. 1, 30. Röm. 1, 16. Vergl. Ephes. 1, 4. 5. 1. Cor. 2, 7. 2. Tim. 1, 9. 10.

Vergleichen wir den Inhalt beider Offenbarungen, so zeigt sich, daß die übernatürliche Offenbarung die natürliche voraussetzt und sich aufs engste an diese anschließt, und inhaltlich genommen nichts Anderes ist als die Erweiterung und

Verinnerlichung der letztern. Aus diesem Verhältniß beider zu einander begreifen wir die geschichtliche Thatsache, daß die übernatürliche Offenbarung dem Volke anvertraut und durch dasselbe fortgepflanzt wurde (vgl. Joh. 4, 22), in welchem die wahre Gotteserkenntniß nie ganz erloschen, und daß vorzugsweise diejenigen ihre Organe und Träger geworden sind, von welchen das Bewußtsein des einen wahren Gottes am lebendigsten ergriffen und festgehalten worden war, die Stammväter des jüdischen Volkes, Moses, die Propheten. In dem polytheistischen Heidenthum hatte sie keinen Boden. Wir begreifen daraus ferner, weßhalb die Apostel, während sie vor Juden ohne Umschweife Jesum als den von den Propheten verheißenen Messias, somit die christliche Offenbarungslehre verkündigten (Apg. 2, 22 ff.), dem polytheistischen Heidenthume gegenüber vor allem den Inhalt der natürlichen Offenbarung Gottes auseinandersetzten und hierauf erst in die christliche Heilslehre eingingen (Apg. 14, 15 ff. 17, 22 ff.). Wir begreifen daraus endlich die Zusammensetzung und Gestaltung des christlichen Lehrbegriffs, der nicht ausschließlich den Inhalt der übernatürlichen Offenbarungen Gottes, sondern auch den der natürlichen in sich aufnimmt, an die Lehre von dem Einen Gott die von den drei göttlichen Personen, an die Lehre von der göttlichen Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt die von der Menschwerdung des Sohnes Gottes und von den übernatürlichen Gnadenwirkungen seines Geistes, an die Lehre von der Natur des Menschen die von seiner übernatürlichen Erhöhung und Wiederherstellung nach dem Sündenfall, an die Lehre von der Unsterblichkeit und jenseitigen Vergeltung die von der Auferstehung des Fleisches und dem allgemeinen Gerichte anschließt und in Ein Ganzes zusammenfaßt. Es wäre aber voreilig und irrig hieraus den Schluß zu ziehen, daß auch jene Lehren im engeren Sinn geoffenbarte, nur als solche von jeher in der Menschheit vorhanden gewesen, nur auf dem Grunde übernatürlicher göttlicher Offenbarung geglaubt und erkannt worden seien.

Die Quelle dieser Lehren ist und bleibt die natürliche Offenbarung Gottes in der Schöpfung, und es bedarf zu ihrer Auffassung und Erkenntniß lediglich des rechten Gebrauchs unserer natürlichen Vermögen, wogegen die Aneignung der im engern Sinn geoffenbarten Wahrheiten und der damit verbundenen göttlichen Gnadenwirkungen, wenn sie gleich ebenfalls nur durch die Thätigkeit eben dieser Vermögen erfolgen kann, doch nicht durch sie allein oder in ihrer eigenen Kraft erfolgt, sondern durch die Wirksamkeit des göttlichen Geistes auf den Menschen bedingt ist. Dieser wesentliche Unterschied zwischen beiden Offenbarungen und den ihnen entsprechenden Wahrheiten darf nicht verwischt, sondern muß streng aufrecht erhalten werden. Der überspannte Supernaturalismus, wie er in dem s. g. Traditionalismus zu Tage tritt, ist eben so wenig berechtigt, als der Rationalismus, der sich dieser Vermischung im entgegengesetzten Sinne schuldig macht und sie zur Bestreitung der übernatürlichen Offenbarung mißbraucht. Daß die außer Zusammenhang mit den unmittelbaren göttlichen Offenbarungen stehende Menschheit, das Heidenthum, die natürlichen Religionswahrheiten theils gar nicht, theils nur in sehr unvollkommener Weise erkannte, diese Thatsache kann die wesentliche Wahrheit der Unterscheidung beider nicht umstoßen. Die Unwissenheit des Heidenthums ist eine selbstverschuldete und hat ihren Grund in der Versunkenheit der Menschen in das Irdische und Sinnliche, die sie unfähig machte, die Idee Gottes in sich zu beleben und im Denken und Handeln wirksam zu machen (Röm. 1, 18. 21). Ebensowenig beweist dagegen die weitere Thatsache, daß der nächste Zweck der göttlichen Offenbarungen und die unmittelbare Wirksamkeit derselben auf die Erweckung und Befestigung der natürlichen religiösen und sittlichen Wahrheiten gerichtet war. Es ist dieß weder ihr einziger, noch ihr eigentlicher Zweck. Die göttliche Offenbarung bleibt dabei nicht stehen, sie bereitet sich damit nur gleichsam den empfänglichen und fruchtbaren Boden, in dem sie keimen und wachsen kann. Hat sie den Geist des Menschen von der Finsterniß befreit, welche sein

eigenes Licht ihm verhüllte, so läßt sie den Strahl des höheren Lichtes auf ihn fallen, in dem er nun Gott, sein Wesen und seinen Willen in einem Umfang und mit einer Klarheit erkennt, welche das Vermögen seiner Natur, auch wenn sie völlig ungetrübt und ungeschwächt ist, weit übersteigt.

Wie die Schöpfung, so ist auch die übernatürliche Offenbarung ein Werk der Liebe Gottes und aus dieser nach Inhalt und Zweck zu begreifen. Als die höchste Stufe der schöpferischen Selbstentäußerung und Mittheilung Gottes erscheint die Hervorrufung vernünftiger Creaturen, solcher Wesen, die Gott seines Gleichen nennt. An sie schließen sich unmittelbar jene Acte seiner überfließenden Liebe an, durch die er sich diesen seinen Creaturen in übernatürlicher (überschöpferischer) Weise offenbart, indem er den eintretenden Bedürfnissen derselben in Bezug auf ihre ewige Bestimmung zu Hülfe kommt. Die vernünftige Creatur ist zu dem Ende geschaffen und mit den dazu erforderlichen Kräften ausgerüstet, daß sie das ewige Leben, welches ein Leben des Geistes in Einheit mit Gott durch Erkenntniß Gottes und Liebe zu ihm ist, in selbstthätiger Anwendung und Uebung dieser Kräfte verwirkliche. Hierin, bei dieser ihrer Aufgabe und Bestimmung, kommt ihr Gott durch seine Offenbarung, die wir die übernatürliche nennen, vorsorglich und freiwillig entgegen. Diese Offenbarung ist daher nicht als eine Ergänzung des Schöpfungswerkes Gottes, das für sich gut und vollkommen ist, noch etwa bloß als das Ergebniß seiner allgemeinen Weltregierung und Leitung, sondern als ein Werk seiner besondern *Vorsehung* gegenüber dem *Freiheitsgebrauch* der vernünftigen Creatur und als übernatürliche *Versehung* derselben in Absicht auf ihre durch Vernunft und Freiheit zu realisirende Bestimmung zu begreifen. Ihre Voraussetzung ist nicht eine Mangelhaftigkeit oder Unzulänglichkeit der *Natur* des creatürlichen Geistes, sondern ein mangelhafter, unnachhaltiger oder ein schlechter, verkehrter *Gebrauch* ihrer Kräfte, mit einem Wort, die aus solchem Gebrauche entspringende Bedürftigkeit des Geistes. Das von Ewigkeit her ver-

schwiegene Geheimniß der Gottseligkeit, der ewige Heilsrathschluß Gottes gründet sich auf die Voraussicht dieser Bedürftigkeit, und die Veranstaltungen, die Gott auf das Eintreten derselben vorbereitet und beschlossen hat, traten zugleich mit ihr in Wirksamkeit.

Zunächst ist es nun die Bedürftigkeit des Menschen in seinem rein creatürlichen Zustande, der gegenüber Gott in übernatürlicher Weise sich ihm offenbart. Es ist dieselbe, wie gesagt, nicht als ein Naturbedürfniß zu fassen, sondern als das Bedürfniß seiner Persönlichkeit, deren durch den eigenen Freiheitsgebrauch bestimmte Beschaffenheit dem göttlichen Geiste vor Augen liegt, noch bevor sie in Wirklichkeit tritt. Auf dieses Vorherwissen gründet sich die göttliche Vorsorge, und diese Vorsorge ist eine dem Wesen des Geistes als eines persönlichen angemessene. Der Mensch, wie er aus der Hand Gottes seines Schöpfers und Vorsehers kommt, ist somit vernünftiger Geist in dem übernatürlichen Zustande der Heiligkeit und Gerechtigkeit der Wahrheit (Eph. 4, 24). Durch diese dem persönlichen Freiheitsgebrauch vorauseilende Mittheilung an den Menschen verbindet ihn Gott unmittelbar mit sich und erleichtert ihm seine Aufgabe und Bestimmung, durch selbstthätigen Gebrauch seiner Vernunft und Freiheit sich persönlich mit seinem Schöpfer zu einigen.

Aus dem Zusammenhang dieser ursprünglichen göttlichen Offenbarung ist die Menschheit durch den Ungehorsam des ersten Menschen herausgetreten; denn sie ist keine objective, sondern die subjective, an den Gehorsam des Einzelnen geknüpfte und in ihm zur Ausführung kommende Offenbarung Gottes, welche zurücktrat, sobald ihre subjective Bedingung wegfiel.

Aber Gott verliert den Zweck seiner Schöpfung nicht aus dem Auge und seine Liebe erkaltet nicht, vielmehr wacht seine Vorsehung unablässig über ihren Pfleglingen. Unter der Voraussetzung des Mißbrauchs ihrer Freiheit, der Sünde, erscheinen sie der göttlichen Vorsorge um so bedürftiger; und so hat Gott von Ewigkeit her in Voraussicht des Sündenfalles die Sendung seines Sohnes beschlossen, diese objective und

bleibende, nicht mehr durch die Schuld eines Einzelnen verlierbare Offenbarung seiner Liebe und Gnade.

Die Offenbarung Gottes in Christo schließt sich an die ursprüngliche unmittelbar und innerlich an. Nach ihrer Grundlage, ihrer Ausführung und in den Mitteln dazu neu und eigenthümlich, ist sie doch ihrem Zwecke nach als die Wiederherstellung der ursprünglichen zu begreifen, sofern sie wie diese auf die Begründung der Obmacht des Geistes über das Fleisch gerichtet ist. Um sie in ihrer Eigenthümlichkeit zu erfassen, ist auf den Zustand des Menschen zu reflectiren, den sie voraussetzt und dessen Bedürftigkeit sie zu Hülfe kommt. Es ist dies der Zustand des Abfalls von Gott, nicht mehr nur ein Zustand mangelnder Herrschaft des Geistes, sondern der Zustand der Herrschaft des Fleisches, der Knechtschaft der Sünde, unter welcher der Mensch seufzt (Röm. 7, 24). Auch in diesem Zustande ist der Mensch noch Gottes Ebenbild, sind seine Naturanlagen noch wesentlich die ursprünglichen, in der Schöpfung ihm verliehenen; aber die Seele, die ein Spiegel Gottes ist, erscheint nun durch den Hauch der Sünde getrübt und die Stimme Gottes im Gewissen übertäubt von den vieltönigen und lauten Rufen der Sinnlichkeit. Die natürliche Möglichkeit des Guten steht ihm auch in diesem Zustande noch immer zur Seite, wenn gleich die Verwirklichung desselben aus eigener Kraft um so schwieriger für ihn geworden ist, je mehr er sich in die Sünde hineingelebt hat. Insoweit erscheint seine Bedürftigkeit nur graduell von der des ursprünglichen Menschen verschieden. Allein dies ist erst eine Seite seines Zustandes. Die natürlichen Kräfte des Geistes und Willens sind keine mechanischen oder organischen Naturkräfte, die durch den Gebrauch sich abnutzen und ihre Elasticität verlieren; das Böse, die Sünde, ist keine bloße Erschlaffung der guten Natur des Geistes, sondern ein Verderbniß seiner Persönlichkeit, durch welches er in Gegensatz zu Gott tritt und seiner ewigen Bestimmung, die in der Einheit mit Gott besteht, verlustig wird. Dieses Verderbniß muß erst geheilt sein, damit er sich in dem ana-

logen Zustande der Bedürftigkeit des rein creatürlichen Menschen befinde, und jene Obmacht des Geistes über das Fleisch wieder Platz greifen könne in seinem Innern, welche durch die Sünde verloren gegangen ist. Beides liegt außer der Macht seiner natürlichen Kräfte und kann nur durch göttliche Mittheilung bewirkt werden. Diese göttliche Mittheilung, durch die wir der göttlichen Natur theilhaftig (2. Petri 1, 4), d. h. Gott ähnlich werden, pneumatisch gesinnt, wie er es unwandelbar ist, ist uns geschenkt in der Offenbarung Gottes in seinem Sohne, der die menschliche Natur angenommen, „damit er nach Gottes gnädigem Willen für alle den Tod schmecken möchte und durch den Tod dem die Macht nähme, der des Todes Gewalt hatte, das ist dem Teufel, und diejenigen erlösete, welche in der Furcht des Todes ihr ganzes Leben hindurch der Knechtschaft (der Sünde) unterworfen waren" (Hebr. 2, 9. 15).

Auf die Erscheinung des Gottmenschen und die bleibende Herstellung der gottwohlgefälligen Menschheit in ihm und durch ihn zielen alle göttlichen Offenbarungen seit dem Sündenfalle ab; sie selbst ist deren Höhepunkt und Schlußstein, und von ihr ab sind keine weiteren und neuen Offenbarungen Gottes zu erwarten.

Die auf die persönliche Erscheinung Gottes in seinem Sohne Jesus Christus vorbereitenden göttlichen Offenbarungen enthalten theils die fortlaufende Vorausverkündigung dessen, was in der Fülle der Zeit zur thatsächlichen Wahrheit werden sollte, theils diejenigen göttlichen Veranstaltungen, welche die Menschheit für die Aufnahme der Wahrheit und Gnade in Christo empfänglich zu machen geeignet waren. Dem sinnlichen Menschen kann die Wahrheit nur allmählig und nur in sinnlicher Hülle mitgetheilt, das geistige Leben nur in denjenigen Formen vermittelt werden, welche ihn ansprechen, für die ihm Sinn und Empfänglichkeit beiwohnen. Die vorbereitende göttliche Offenbarung hat daher einen erziehenden Charakter (Gal. 3, 24) und man muß das, was sie den Menschen offenbart, was bleibend wahr, unvergänglich und ewig göttlich ist, von

dem Veränderlichen und Vergänglichen, von dem, wie sie es ihm offenbart, wohl unterscheiden[1]). In der letzteren Beziehung findet ein Fortschritt zum Vollkommnern statt, während die göttliche Wahrheit und der göttliche Heilsplan unverändert dieselben bleiben. Die Sprache, die Gott zu den Menschen auf mannigfaltige Weise geredet (Hebr. 1, 1), war immer die Sprache der göttlichen Wahrheit, wie sinnlich auch die Formen sein mußten, in die er diese kleidete, um der Menschheit verständlich zu sein; die Anordnungen, die er traf und die der Apostel als Rudimente (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου*) bezeichnet, wie sie nur dem Kindheitszustande der Menschheit eigneten (Col. 2, 8. 20. Gal. 4, 3 ff. 2. Cor. 3, 11. Hebr. 8, 6), waren Gefässe, die die goldne Frucht des göttlichen Heils in sich trugen und selbst in der zeit- und volksthümlichen Gestalt, die sie annehmen mußten, um ihren Inhalt wirksam und fruchtbar zu machen, das der Zukunft vorbehaltene Vollkommene durchblicken ließen. Wie denn Gott gleich am Anfang und im Fortgang seiner Offenbarungen den Blick der Menschen immer in die Zukunft und auf das Wesen der Sache richtete (Psl. 50. Jes. c. 58. c. 60). Daher verhält sich die christliche Offenbarung zu der vorchristlichen einestheils lediglich als die Bestätigung und Erfüllung der letzteren (Matth. 5, 17. 18.), anderntheils als das Ende derselben (Röm. 10, 4), in dem doppelten Sinne einerseits der Vollendung des Angefangenen, andererseits der Beendigung, Abschaffung des Unvollkommenen durch Herbeischaffung des Vollkommenen.

Betrachten wir die christliche Offenbarung zuerst nach der ideellen Seite ihres Inhalts, als Offenbarung der Wahrheit, so stellt sie sich uns als Mittheilung über Gott und die göttlichen Dinge dar, die auf einem unmittelbaren Gottschauen Christi beruht. Niemand, Moses und die Propheten nicht ausgenommen, hat je Gott geschaut (2 Mos. 33, 20), nur der eingeborne Sohn, der im Schooße des Vaters ist, hat uns Gott

---

1) Vgl. unten §. 7.

(aus unmittelbarer Anschauung) geoffenbart (Joh. 1, 18). Das Bewußtsein, welches Christus als der Sohn Gottes von Gott hat, ist das Bewußtsein, welches Gott von sich selbst hat (Joh. 10, 30. Col. 2, 9), aber gefaßt in die Form menschlicher Gotteserkenntniß, da er der Mensch gewordene Sohn Gottes ist. Es ist nicht das absolute, ewige Sich selbst Offenbarsein Gottes in dem Unterschiede der drei göttlichen Personen, sondern sein absolutes Offenbarsein in dem menschlichen Geiste seines incarnirten Logos. Somit trifft das Wissen Christi von Gott, ungeachtet es auf unmittelbarer Wahrnehmung beruht und ein ihm selbst eigenes, mitgebrachtes, nicht aber ihm erst mitgetheiltes und inspirirtes wie das prophetische ist, mit diesem doch darin zusammen, daß es in das Bewußtsein des menschlichen Geistes eingetreten, in die Form menschlicher (vernünftiger) Erkenntniß gefaßt, in menschlicher Sprache ausgesprochen ist; es übertrifft aber das letztere, wegen jenes wesentlichen Einheitsverhältnisses Christi mit Gott, durch die vollendete Klarheit, Tiefe und Totalität seines Inhalts. Christus ist das wahrhafte Licht (Joh. 1, 9), in dem die zerstreuten Strahlen göttlicher Offenbarung wie in einem Brennpunkte zur Einheit gesammelt sind; seine Wahrheit ist die Wahrheit κατ᾽ ἐξοχήν.

Durch Moses ist das Gesetz gegeben, die Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus geworden (Joh. 1, 17): damit ist das Verhältniß der alt- und neutestamentlichen Offenbarung nach der realen Seite bezeichnet. Abgesehen davon, daß die christliche Offenbarung die Wahrheit κατ᾽ ἐξοχήν in dem kaum angegebenen Sinne ist, ist sie aus dem realen Gesichtspunkte gefaßt, überhaupt erst die Wahrheit: 1) insofern als das, was in der alttestamentlichen Offenbarung nur angedeutet und nur vor- und abbildlich gegeben, in der christlichen Offenbarung ausgeführt und zur leibhaftigen, wirklichen Wahrheit geworden ist (Col. 2, 9); 2) insofern, als das, was von den Propheten verheißen, in der christlichen Offenbarung in Erfüllung gegangen, eingetroffen, wahr geworden ist. Sodann ist sie die Gnade Gottes und zwar für alle, welche sie gläubig aufnehmen (Joh.

1, 12. Röm. 1, 16), wohingegen die alttestamentliche Offenbarung das den Juden gegebene Gesetz Gottes ist. Die alttestamentliche Offenbarung hat aber ihre Ergänzung in der eben diesem Volke gegebenen Verheißung der Gnade Gottes in dem aus seiner Mitte hervorgehenden Messias, d. h. der Sündennachlassung und innern Neuschaffung des Menschen durch sein Werk und Verdienst; ja ihr Wesen besteht eben in dieser Verheißung und das Gesetz ist nur hinzugekommen (Röm. 5, 20. Gal. 3, 19), um dem Evangelium den Boden zu bereiten in den Herzen der Menschen, dadurch, daß es ihnen den Spiegel vorhält, worin sie ihre Sündhaftigkeit und Unzulänglichkeit, aus eigener Kraft dem Willen Gottes (der Forderung des Gesetzes) gerecht und so Gott wohlgefällig zu werden, erkennen.

Somit steht das Gesetz nur in indirekter Beziehung zu dem göttlichen Heilsplane; in seiner nächsten, unmittelbaren Wirkung tritt es ihm sogar entgegen, indem es der Sünde dient und durch sie dem Tode. Dem Menschen für sich, dem gottverlassenen, sittlich verdorbenen Menschen gegenüber zeigt es sich nämlich nicht allein unfähig und unmächtig, das geistige Leben in ihm zu erwecken und zur Herrschaft zu bringen (Röm. 8, 3), sondern es wird ihm sogar, ungeachtet seines göttlichen Ursprungs, seines heiligen und geistigen Wesens (Röm. 7, 12. 14), Anlaß zu vermehrter und größerer Sündhaftigkeit und bringt den Zorn und Fluch Gottes, Tod und Verdammung über ihn (Röm. 4, 15. 5, 20. 7, 13. Gal. 3, 10. 13. 19. 22). Allein dies ist nur die eine Seite des Gesetzes und eine noch ganz einseitige Beziehung desselben auf den Menschen. Das Gesetz ist nicht für sich allein, sondern in Verbindung mit der Verheißung, und nicht nach seiner nächsten Wirkung, in der es durch die Schuld des Menschen der Sünde Vorschub leistet, sondern nach seinem göttlichen Endzweck, wornach es die Richtschnur des menschlichens Wollens und Thuns ist, und denen, die ihr folgen, die Gerechtigkeit und das Leben erwirkt (Röm. 2, 13. 10, 5. Gal. 3, 12), zu betrachten. Der Mensch war und ist nie so gottverlassen, daß er nur dem

göttlichen Imperativ gegenüber gestellt wäre, sondern Gott offenbart sich ihm in übernatürlicher Weise, ihn hinweisend auf den Samen des Weibes, der der Schlange den Kopf zertreten wird, auf die göttliche Kraft und Lebensmittheilung, durch die es ihm möglich wird, das Gesetz Gottes wahrhaft zu erfüllen. Diese Verheißung ist durch die Offenbarung Gottes in Christo in Erfüllung gegangen; in dem Werke des Erlösers ist die Quelle eröffnet, aus welcher der Gläubige Sündennachlassung und die Kraft eines gottgefälligen, dem göttlichen Willen sich conformirenden Lebens schöpft. Das Evangelium hebt somit den alttestamentlichen νόμος nicht auf, sondern ist die Bestätigung und Erfüllung (Röm. 3, 31) und die Beendigung desselben (Röm. 10, 4) in dem oben angegebenen Sinne.

Die christliche Offenbarung als persönliche Erscheinung Gottes unter den Menschen, als Sendung des eigenen Sohnes von Seiten des göttlichen Vaters, damit dieser zu unserem Heile thue und leide, was wir zu thun und zu leiden schuldig sind, ist der denkbar höchste Beweis und so zu sagen die Spitze der Liebe Gottes zu den Menschen (Joh, 3, 16. 1. Joh. 4, 9; 3, 16. Röm. 5, 8; 8, 32), daher die höchste und letzte Offenbarung, über welche hinaus es keine andere geben kann; sein Thun und Leiden ein Gott dargebrachtes Opfer, welches alle andern weit überwiegt und die Versöhnung der ganzen Menschheit mit Gott auf die vollständigste und vollkommenste Weise erwirkt (Röm. 5, 10; 8, 3. Phil. 2, 7—11. 2. Cor. 5, 11 ff. 1. Joh. 2, 2. Hebr. 9, 15. Apg. 17, 30 u. a.).

§. 4.

Quellen der Offenbarungswahrheit: Schrift und Ueberlieferung.

Die göttliche Offenbarungswahrheit, das Wort Gottes, das Er vordem durch die Propheten und zuletzt durch seinen eigenen Sohn und seine Apostel zu den Menschen geredet (§. 3), ist Gegenstand und Inhalt des christlichen Glaubens.

Da aber das lebendige Wort der Propheten und Apostel längst verstummt ist, so entsteht die Frage: wo und wie ist uns sein Inhalt aufbehalten, aus welchen Quellen fließt er uns zu?

Die Kirche, an deren Ausspruch wir in allen Fragen des christlichen Glaubens uns zu halten haben, lehrt in dieser Beziehung wie folgt:

1. Die göttliche Heilswahrheit (sowohl Glaubens- als Sittenlehre) ist einerseits schriftlich aufgezeichnet, andrerseits mündlich überliefert, nämlich von Christus an seine Apostel, von diesen an die von ihnen gepflanzten christlichen Gemeinden und so von Geschlecht zu Geschlecht in ununterbrochener Succession in der Kirche bis auf den heutigen Tag fortgepflanzt [1]). Concret zu reden: die Kirche des zweiten Jahrhunderts lehrt, was sie von der des ersten gelernt; die des dritten, was ihr von der des zweiten als apostolisch-christliche Lehre überliefert ist u. s. f.

2) Die Kirche nimmt beide, die hl. Schrift und die mündliche Ueberlieferung, mit gleicher Ehrfurcht als Quellen der Wahrheit an [2]).

3) Was das geschriebene Wort Gottes insbesondere betrifft, so dürfen die hl. Schriften (soferne sie Quelle der Kenntniß und des Glaubens der christlichen Wahrheit erst durch Auslegung und Verständniß werden können, während die mündliche Ueberlieferung dieß unmittelbar und in lebendiger Weise ist),

---

1) Concil. Trident. sess. IV. decret. de can. script.: perspiciens (s. s. Synodus) hanc veritatem (fidei) et disciplinam (morum) contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis spiritu sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt: orthodoxorum patrum exempla secuta omnes libros tam veteris quam novi testamenti, cum utriusque deus sit autor, nec non traditiones ipsas, tam ad fidem, tam ad mores pertinentes, tamquam vel ore tenus a Christo, vel a spiritu sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.

2) S. die vorstehende Citation.

nicht von dem Einzelnen nach eigenem Gutdünken erklärt werden, sondern der Kirche kommt es zu, über den Schriftsinn zu urtheilen, und die übereinstimmende Auslegung der Schrift von Seiten der Kirchenväter, der Zeugen des kirchlichen Glaubens, d. h. die traditionell kirchliche Auslegung, ist als die wahre und (in Sachen des Glaubens) maaßgebende zu respectiren [1]).

Dieß ist die Lehre der Kirche und somit (von unserem Standpunkt) die Wahrheit in Betreff der Quellen des Glaubens. Nach dem Princip der dogmatischen Wissenschaft, vom Glauben zum Wissen des Glaubens fortzuschreiten, ist es nun unsere Aufgabe, diese Wahrheit als solche zu erkennen und die

---

1) Concil. Trid. sess. IV. decret. de edit. et usu sacr. libr.: ad coercenda ingenia petulantia decernit (synodus), ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, *quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia*, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra *unanimem consensum patrum* ipsam scripturam sacram interpretari audeat.

Ueber diesen unanimis consensus patrum gehen sehr unverständige Urtheile im Schwange, von denen das unverständigste ohne Zweifel in der Behauptung ausgesprochen ist, es hätte die Bestimmung des Tridentinums, die hl. Schrift dürfe nicht gegen den consensus unanimis patrum ausgelegt werden, nicht viel auf sich, da die vorausgesetzte Uebereinstimmung in der That nicht vorhanden sei. Wenn man freilich meint, es sei darunter eine übereinstimmende Erklärung der einzelnen Worte und Sätze der hl. Schrift, ein sich gleich bleibender Commentar über dieselbe zu verstehen, so hätte man allerdings nahezu recht, und man könnte sich zum Beweise dafür getrost auf die Schrifterklärungen der katholischen Theologen selbst berufen, die durch ihre Anführungen bezeugen, wie verschieden im Einzelnen die Väter fast alle schwierigeren Schriftstellen erklären. Allein es ist hier von der dogmatischen Auslegung der Väter oder davon die Rede, daß sie die Lehren des Glaubens, die kirchlichen Dogmen ganz übereinstimmend in der hl. Schrift begründet und durch sie bestätigt finden, wie verschieden sie auch im Einzelnen den Beweis dafür durch ihre Auslegung der Schrift führen. Alle ohne Ausnahme finden z. B. die Gottheit Christi in der Schrift gelehrt; aber keineswegs ziehen auch alle dafür dieselben Schriftstellen an, noch combiniren und componiren sie die einzelnen Stellen auf die gleiche Weise zum Zweck dieses Beweises. Vgl. Möhler, Symbolik. S. 381 f.

gegen sie sich erhebenden Zweifel und Einwürfe als grundlos und unstatthaft zurückzuweisen.

Zu diesem Behufe haben wir uns vor Allem das Verhältniß der (mündlichen) Lehre Christi und seiner Apostel zu den alttestamentlichen Schriften zu vergegenwärtigen. Christus erweist das Evangelium, seine Lehre in Betreff seiner Person, seiner Sendung und seines Werkes, aus dem alten Testament, indem er zeigt, daß Moses und die Propheten von ihm geschrieben haben, daß die Verheißungen und das Gesetz in ihm erfüllt seien (Matth. 5, 17. Luc. 24, 25 ff. Joh. 5, 39. 45 f.). Ebenso begründen die Apostel die Lehre des Evangeliums durch Hinweisung auf das alttestamentliche Wort Gottes (Apg. 2, 16 ff. 25 ff.; 13, 16 ff.; 17, 11; 28, 23). Aber nicht in dem Sinne berufen sie sich auf das A. Testament, als ob Christus seine Lehre aus ihm geschöpft hätte, wie etwa die jüdischen Schriftgelehrten ihre Satzungen daraus schöpften. Die Quelle der göttlichen Wahrheit floß Christus unmittelbar, in noch unmittelbarerer Weise als Moses und den Propheten, die er, als der göttliche Logos in eigener Person, weit überragt (Joh. 1, 18; 7, 16; 14, 24). Sofern aber die göttliche Offenbarung von Anfang und in ihrem ganzen Verlauf auf ihn hinzielt und in ihm endlich sich abschließt, sofern das Gesetz und die Propheten die evangelischen Thatsachen und Wahrheiten, wenn auch nur wie aus der Ferne (πόῤῥωθεν ἰδόντες Hebr. 11, 13), zeigen: konnten sie sich auf diese berufen und das Evangelium durch sie beglaubigen; konnte Christus den Juden vorhalten, daß sie die Schrift nicht verstehen, wenn sie ihn und sein Evangelium nicht anerkennen wollten (Joh. 5, 39; vgl. 8, 31). Das aber begegnete diesen nicht deßhalb, weil es ihnen etwa an Schriftgelehrsamkeit fehlte, sondern weil es ihnen an dem rechten Sinn und Geist gebrach, weil sie blind waren. Die Schriften der göttlichen Offenbarung erschließen sich nur dem, der in ihrem Geist sie liest und erforscht. Mit diesem Geiste machte Christus die Seinigen vertraut, mit ihm erfüllte er sie; und so eröffnete er

ihnen den Sinn der Schrift (Luc. 24, 46; vgl. V. 27). In derselben Weise verfuhren später seine Jünger gegenüber denjenigen aus dem Judenthume, die von dem Wort ihrer Verkündigung angezogen waren. Die Lehre Christi war ihnen der Schlüssel zum Verständniß des göttlichen Wortes der hl. Schrift, ihre Lehre war es den von ihnen Bekehrten (2. Cor. 3, 15 f.), und ist es ebenso auch uns.

Somit reducirt sich die ganze Frage nach den Quellen der göttlichen Wahrheit zunächst auf die nach den Quellen der apostolisch-christlichen Lehre.

Aus den neutestamentlichen Schriften wissen wir, daß Christus das Wort der göttlichen Wahrheit dem Volke mündlich verkündigte, insbesondere aber einen engern Kreis von Schülern um sich sammelte, die er mit angelegentlicher Sorge in dieselbe einweihte und zu ihrem tiefern Verständnisse heranzog (Matth. 4, 23; 5, 1 ff.; 13, 11). Dabei war sein Augenmerk ganz besonders darauf gerichtet, ihnen, wie schon bemerkt, den wahren Sinn der hl. Schriften zu eröffnen und sie zu überzeugen, daß das Evangelium in denselben seine Bestätigung finde. Eine schriftliche Aufzeichnung seiner eigenen Lehre hat er weder selbst vollzogen, noch seinen Jüngern einen darauf gerichteten Auftrag gegeben; vielmehr wies er sie an, die Völker zu lehren, wie er selbst gelehrt, und die Gläubigen durch die Taufe in das „Himmelreich auf Erden" aufzunehmen (Matth. 28, 18 f.). Damit sie aber dieser ihrer Sendung und ihrem Berufe, die göttliche Wahrheit, die Er der Welt geoffenbart, zu verkünden, gewachsen wären, verhieß und verlieh er ihnen den hl. Geist, daß er bei ihnen (an seiner Statt) bleibe bis ans Ende der Welt, den Geist der Wahrheit, der sie in alle Wahrheit einführen und an Alles erinnern würde, was er gesagt hat (Joh. 14, 16 f.; V. 26; 20, 22 f.). Nach der Geistesausgießung am ersten Pfingstfest redeten sie in „andern Zungen" und die aus allen Völkern unter dem Himmel in Jerusalem versammelten Juden hörten sie reden, ein Jeder in seiner Sprache, und die Großthaten Gottes verherrlichen

(Apg. 2). Sofort sehen wir sie das Evangelium ausbreiten und Christo Zeugniß geben „in Jerusalem und ganz Judäa und in Samarien und bis an die Grenzen der Erde" (Apg. 1, 8) [1]). Die Gnade Gottes befruchtete das Wort des Evangeliums, so daß es den Hörern „durchs Herz ging" (Apg. 2, 37) und sie glaubten und sich taufen ließen zur Vergebung der Sünden (V. 41). Als aber im Fortgang der Ausbreitung des Evangeliums auch Heiden zum christlichen Glauben sich bekehrten und die Streitfrage wegen der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes ausgebrochen war, da versammelten sich die Apostel in Jerusalem, besprachen und entschieden die Frage und erklärten ihren Ausspruch als Ausspruch des hl. Geistes, unter dessen Leitung sie standen und nach dessen Eingebung sie handelten (Apg. 15; vgl. Matth. 18, 20).

So verwalteten die Apostel den Dienst des göttlichen Wortes (Apg. 6, 4) und stifteten an verschiedenen Orten christliche Gemeinden (Kirchen). Die Gläubigen „beharrten in der Lehre der Apostel, in der Gemeinschaft des Brodbrechens und im Gebete" (Apg. 2, 42; vgl. 1. Tim. 6, 20), so daß die christlichen Gemeinden, ungeachtet ihrer örtlichen Trennung und sprachlichen Verschiedenheit, in der ihnen von den Aposteln mitgetheilten Lehrsumme völlig übereinstimmten [2]).

Von den „Augenzeugen und ersten Dienern des Worts" (Luc. 1, 2) gaben aber Einige der evangelischen Wahrheit später auch in **Schriftwerken** Ausdruck. Sie verfaßten **geschichtliche Darstellungen** des Lebens des Herrn (die Evangelienschriften) und der Ausbreitung des Wortes durch die Apostel (Apostelgeschichte); sodann schrieben sie an einzelne Personen und Gemeinden **Briefe**, worin sie die christliche Lehre und das christliche Leben auf gegebene Veranlassung in besondern Puncten besprechen.

---

1) Vgl. **Irenae.** adv. haer. lib. III. praef. u. cap. 1. n. 1. **Tertullian.** de praescript. haeret. c. 20.

2) **Irenae.** adv. haer. lib. I. c. 10. n. 1 u. 2.

Was das Verhältniß dieser (neutestamentlichen) Schriften zu der mündlichen Verkündigung der Apostel betrifft, so ist die Bedeutung derselben für die apostolische Zeit selbst unzweifelhaft und unbestritten. Die Apostel betrachteten die mündliche Verkündigung des Evangeliums — wozu sie allein auch vom Herrn beauftragt waren — als ihren eigentlichen Beruf, als das ihnen anvertraute Amt (Tit. 1, 3); der schriftlichen Mittheilung bedienten sie sich nur accessorisch und subsidiär, zur Unterstützung und Nachhülfe der vorausgegangenen mündlichen Verkündigung, oder auch zur Vorbereitung und Einleitung darauf — in welch' letzterer Absicht namentlich der Römerbrief, das dogmatisch reichhaltigste Buch des N. T., geschrieben ist (1, 9 ff.). Dieß gilt von allen neutestamentlichen Briefen, die in didactischer Beziehung die erste Stelle einnehmen und auf die es daher bei der vorliegenden Frage hauptsächlich ankommt. Die Evangelienschriften stehen nur in einer mittelbaren Beziehung zu der apostolischen Predigt. Matthäus soll sein Evangelium den palästinensischen Juden, denen er es zuerst mündlich verkündigt hatte, bei seinem Abgang in andere Länder zurückgelassen und ihnen in demselben gleichsam einen Ersatz für seine persönliche Anwesenheit geboten haben [1]). Er hat es ihnen gewidmet, die schon gläubig waren, nicht aber hat er es nach außen verbreitet, um Andere zum Glauben zu führen, sondern diesen wollte er das Evangelium, wie es der Herr vorgeschrieben, mündlich verkündigen und so sie zum Glauben bewegen. Das geschriebene Evangelium ist ein Anhalts- und Stützpunkt für den Gläubigen, eine Nachhülfe für sein Gedächtniß, ein Beweis- und Vertheidigungsmittel gegenüber den Gegnern, nicht Quelle des Glaubens für ihn. Lukas verfaßte seine Evangelienschrift und als deren zweiten Theil die Apostelgeschichte für einen gewissen Theophilus, um ihm des Genaueren über die Geschichte des Herrn und der Ausbreitung seines Namens durch die Apostel zu unterrichten.

---

1) Euseb. h. e. III, 24.

Der Apostel Johannes aber schrieb sein Evangelium in der Absicht, den Beweis zu führen, daß Jesus von Nazareth der menschgewordene Logos Gottes ist voll Gnade und Wahrheit. Auch er setzt den Glauben voraus und betrachtet seine Schrift nicht als Glaubens-, sondern als Beweisquelle und als instrumentum verae doctrinae zur Widerlegung der falschen Gnosis. Denn wiewohl er am Schluß (Joh. 20, 31) ausdrücklich sagt: das Vorstehende (von den Reden, Thaten und Schicksalen des Herrn) sei geschrieben, damit sie glaubten, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes, und in diesem Glauben das ewige Leben hätten; so ist es doch seine mündliche Predigt, die sie lehrte, was die christliche Wahrheit sei und was sie glauben sollten, um das ewige Leben zu haben. Eben deßhalb, weil ihre Schriften nur eine mittelbare Beziehung zum Glauben haben und zur weitern Begründung desselben dienen oder sich nur accessorisch zu ihrer mündlichen Verkündigung verhalten und in einzelnen Punkten nachhelfen, falsche Auffassungen berichtigen, entstandenen Irrthümern entgegentreten, keineswegs aber als eigentliche Glaubensquelle und als Ersatz für die mündliche Verkündigung gelten sollen, beziehen sie sich in denselben beständig auf ihre mündliche Verkündigung (1. Joh. 1, 3) und ermahnen die Gläubigen, an ihr fest zu halten (1. Cor. 11, 2. 2. Tim. 2, 15). Aus demselben Grunde geschah es, daß sie ihre Gehülfen und Nachfolger nicht auf ihre Schriften verwiesen, sondern sie zu Wächtern und Verkündigern der ihnen mündlich überlieferten Lehre bestellten (1. Tim. 1, 18; 6, 20. 2. Tim. 1, 13 f. Tit. 1, 9; 2, 1. 15; 3, 8 f.).

Die Briefe der Apostel, auf die es hier hauptsächlich ankommt, sofern sie von dem apostolischen Bewußtsein der christlichen Wahrheit Zeugniß geben, sind gelegentlich veranlaßt und zu speciellen Zwecken verfaßt. Dieß schließt die Absicht aus, in ihnen einen vollständigen Unterricht in der christlichen Lehre niederzulegen, den sie daher auch nicht enthalten. Zwar trägt der Apostel Paulus in dem Brief an die Römer sein Evangelium in ausführlichem Zusammenhange vor, und der an

die Epheser überschriebene Brief, sowie der Hebräerbrief, verfolgen gleichfalls einen allgemeinern Zweck. Dennoch stellen auch sie den christlichen Glauben nur nach den besondern Bedürfnissen der Gemeinden, an die sie gerichtet sind, dar, behandeln Untergeordnetes oft weitläufig, Wesentliches kurz und oft blos andeutungsweise, und haben überhaupt nicht das Gepräge eines Glaubensbekenntnisses oder eines Unterrichts im Glauben [1]),

1) Knapp, Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriff der evangel. Kirche, hrsgeg. von Thilo. Halle 1836. I. Bd. S. 101 f.: „Die allernächste Absicht der Schriftsteller des neuen Testaments bei Verfertigung ihrer Schriften ging auf ihre Zeitgenossen. So hatte z. B. Paulus bei seinem Brief an die Römer nicht zunächst die Nachwelt im Auge, sondern die damalige römische christliche Gemeinde. Hätten diese Schriften ihrem ganzen Inhalte nach Schriften für alle Zeiten und Leser sein sollen, so würden sie auch eine andere Einrichtung haben: es würde dann Vieles darin fehlen, z. B. die Grüße, bestimmte Beziehungen auf damalige Streitigkeiten, Irrthümer; aber es würde auch gewissermaaßen mehr darin stehen, nämlich ein zusammenhängender Begriff der Religionslehren, die wir jetzt aus einzelnen zerstreuten Stellen zusammensammeln müssen; kurz, es würden eigentliche Lehrbücher sein, worin das bloß Lokale und Temporelle ausgelassen wäre. Als Quellen der christlichen Religionslehre können also solche Stellen nicht angesehen werden, die bloß auf gewisse Zeitumstände Beziehung haben, welche veränderlich sind und nicht zu allen Zeiten stattfinden können. Dergleichen Sachen sind allerdings nützlich, theils die Geschichte der damaligen Zeit daraus zu lernen, theils um Manches, was jetzt noch brauchbar daran ist, in ähnlichen Fällen anzuwenden und nachzuahmen; aber Gesetzeskraft haben sie an und für sich nicht für uns, z. B. die Einrichtung der apostolischen Kirche und was Beziehung darauf hat in den Briefen an Timotheus, in der Apostelgeschichte u. s. w. Es legt daher auch kein biblischer Schriftsteller diesen Einrichtungen und noch viel weniger seinen Schriften ihrem ganzen Inhalte nach eine bis ans Ende der Welt hinausreichende Absicht bei, wenn er sie gleich den darin vorgetragenen christlichen Lehren zuschreibt. — Weil die Schriften des neuen Testaments ihrer nächsten Bestimmung nach Zeitschriften sind, die noch dazu bei den ersten Lesern mündlichen Unterricht im Christenthum voraussetzen, so kann man nicht erwarten, daß alle Glaubenslehren überall gleich vollständig darin abgehandelt sein sollen. — Mit der Lehr- und Vortragsart in den Schriften der Apostel verhält es sich ebenso. Sie richtete sich zunächst nach der Denkart, den Meinungen und Fähigkeiten ihrer damaligen Zuhörer und Leser, und es ist hier keineswegs

den sie vielmehr voraussetzen oder (wie der Römerbrief) in Aussicht nehmen. Das apostolische Symbolum dagegen (was die älteste Kirche die Glaubensregel nannte), die summarische Zusammenfassung der mündlichen Verkündigung der Apostel, trägt dieses Gepräge, steht aber durch den Mangel der Ausführung im Einzelnen ihnen nach. Die übrigen apostolischen Briefe sind zu ganz speciellen Zwecken verfaßt, nehmen auf Zweifel, Irrthümer und Anfragen Rücksicht und setzen noch viel unzweifelhafter das Ganze der Lehre in der mündlichen Verkündigung voraus [1]).

Fassen wir die neutestamentlichen Schriften in ihrer Gesammtheit ins Auge, so erscheinen sie nicht als ein planmäßiges Ganze, sondern als eine Sammlung von Schriften verschiedener Verfasser, die — mit theilweiser Ausnahme der historischen Bücher — ganz unabhängig von einander schrieben, und von denen keiner in der Absicht schrieb, seinerseits einen Beitrag zu einem durch die Gesammtheit herzustellenden Ganzen der christlichen Lehre zu liefern. Als solche vereinzelte Schriften können sie daher auch unmöglich der sich selbst genügende Ausdruck dieses Ganzen sein, wie es die Glaubensregel, als bewußte Zusammenfassung des wesentlichen Inhalts aller apostolischen Verkündigung, in der That ist. Nicht einmal die Schriften desselben Verfassers, z. B. die Briefe des Apostels Paulus, bilden ein planmäßiges, sondern sind ein bloß zufälliges Ganze.

---

alles und jedes auf die folgenden Zeiten, wo sich die Umstände geändert haben, anwendbar." Marheinecke (System der christl. Dogmatik, hgb. von Matthies und Vatke. Berlin 1847. S. 394), indem er auf diese geschichtliche Auffassung des neutestamentl. Schriftwerks hinweist, bemerkt dazu ganz treffend: „Mit dieser sehr wahren Bemerkung aber wird die Bibel über sich und ihre Selbständigkeit hinausgeführt; es wird damit noch auf etwas anderes, wesentlich zu ihr Gehörendes provocirt, als wodurch ihr Inhalt Bestimmungen, Ausführlichkeit, Umfang erhalte; hiemit aber ist über den Buchstaben hinausgegangen, und dieses die Bibel auslegende Princip ist der Geist und Glaube der Kirche."

1) De Wette, Einleitung ins N. T. §. 60. Erklärung des Römerbriefs. 2. Aufl. S. 2 u. A.

Bei solcher Sachlage bleibt den Vertheidigern des Schriftprincips nur die Alternative, entweder der sprachwissenschaftlichen Auslegung der Schrift eine Aufgabe zu stellen, die sie nicht lösen kann, oder eine übernatürliche Selbstauslegung der Schrift anzunehmen, deren Wahrheit sich nicht beweisen läßt, die als eine bloß fictive durch die Thatsache der dissentirenden Schriftauslegungen erwiesen ist (wovon später). Die Basis, auf der sich die letztere Annahme aufbaut, besteht in der Voraussetzung, daß die neutestamentlichen Schriften ihren Verfassern unbewußt und gegen die bestimmte Absicht, die ihnen bei deren Abfassung vorschwebte, durch eine wunderbare Fügung der göttlichen Vorsehung das geworden seien, was sie jener zufolge nicht sein sollten und nach geschichtlicher Betrachtung nicht sind und nicht sein können, ein vollständiger, sich selbst genügender Coder der christlichen Religion. Waren die Apostel von Christus nur beauftragt, das Evangelium, wie er selbst gethan, mündlich zu verkündigen und ihren Beruf darin zu erkennen, so schließt dieß natürlich nicht aus, daß es dem Willen Gottes gemäß und auf Antrieb seines Geistes geschah, wenn sie in Ausführung ihres Lehrberufes nun auch zu dem nächst gangbaren Mittel der Gedankenmittheilung durch Schriften ihre Zuflucht nahmen. Dieser Auffassung begegnen wir schon im christlichen Alterthum [1], und sie ist unzertrennlich von dem Glauben an die Theopneustie dieser Schriften. Aber jene Hypothese geht viel weiter, überspringt und vernichtet den geschichtlichen Charakter der neutestamentlichen Schriften absolut. Sie setzt voraus, daß nicht allein die Apostel, sondern daß auch Christus selbst in völliger Unwissenheit sich befand über den Weg, auf welchem die göttliche Vorsehung die Ausbreitung des Evangeliums bewirken wollte; noch mehr, daß diese einen Weg eingeschlagen, der dem-

---

1) Irenae. adv. haer. III, 1. 1: Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos; quod quidem tunc *praeconaverunt*, postea vero *per dei voluntatem* in scripturis nobis tradiderunt. Vgl. theolog. Quartlschrft. Jahrg. 1858. S. 216.

jenigen diametral entgegentritt, den Christus vorschrieb und von dessen Betretung er die Erhaltung seines Evangeliums bis ans Ende der Zeit erwartete (Joh. 14, 16). Das Wunder, das hier in Bezug auf die neutestamentlichen Schriften angenommen wird, ist überhaupt unglaublich, weil ihm alle und jede Beglaubigung abgeht. Um glaubhaft zu sein, müßte vor Allem gewiß sein, daß die göttliche Vorsehung das Schriftwort und dessen Colportage als das Mittel zur Erhaltung und Ausbreitung des Evangeliums gewollt habe. Woher sollten wir das wissen? wodurch sollte es uns gewiß sein? Die neutestamentlichen Schriften zeigen in klaren, unzweideutigen Aussprüchen, welchen Weg Christus in Ausbreitung seines Evangeliums eingeschlagen, welchen Weg er seinen Aposteln vorgezeichnet und diese beschritten haben: den Weg des lebendigen Wortes. Indem sich daher jene Hypothese darüber hinweg- und dem entgegensetzt, und etwas von den göttlichen Absichten wissen will, das sie aus den hl. Schriften nicht wissen kann, dem diese widersprechen; so tritt sie in Widerspruch mit sich selbst, sofern sie ja will, daß alles Wissen von Gott und seinen Absichten, von Christus und seinem Evangelium nur aus den hl. Schriften geschöpft werde.

Es kommt aber noch ein anderes Moment in Betracht, das nicht gestattet, die neutestamentlichen Schriften als den vollständigen, für sich genügenden Ausdruck des Evangeliums Christi zu erklären. Das Evangelium Jesu Christi ist dasjenige, das er durch seine sämmtlichen Apostel der Welt verkündigen ließ. Dieses Evangelium liegt im N. T. nicht vor. Einige von den Aposteln haben zur schriftlichen Mittheilung gar nicht gegriffen, oder es ist uns doch nichts Schriftliches von ihnen hinterlassen. Andere, wie Petrus, Jacobus und Judas haben nur in einzelnen, wenig umfassenden Briefen schriftlich sich ausgesprochen. So wenig man nun überhaupt und besonders vom Standpunkt des Schriftprincips aus behaupten kann, daß es genügte, nur z. B. die Schriften des Apostel Paulus, oder von diesen etwa nur den Römerbrief zu besitzen; so wenig kann

man auch sagen, daß der Wegfall einer schriftlichen Mittheilung von Seiten mehrerer Apostel und die sehr unvollständige von Seiten anderer ganz unerhebliche Umstände seien und auf die Bedeutung der neutestamentlichen Schriftsammlung als Quelle des Glaubens keinen Einfluß üben. Auch in dieser Beziehung hat die mündliche Verkündigung der Apostel, wie sie uns in dem Symbolum (der Glaubensregel) vorliegt, unbestreitbare Vorzüge. Dieses enthält den wesentlichen Inbegriff der Predigt sämmtlicher Apostel [1]). Von der geschichtlichen Betrachtung aus ist es daher unmöglich, die neutestamentlichen Schriften allein als zureichende Quelle der christlichen Wahrheit zu erklären.

Das Symbolum oder die Glaubensregel ist aber nicht das Einzige, was unabhängig von den Schriften auf dem Wege der mündlichen Ueberlieferung von den Aposteln überliefert und in der Kirche als christliche Wahrheit bewahrt worden ist. Manches ist von ihnen her in den Lehrbegriff der Kirche übergegangen, was in den apostolischen Schriften theils gar keinen Ausdruck gefunden oder kaum andeutungsweise darin niedergelegt ist [2]).

---

1) Eine Wahrheit, die in den spätern Relationen dahin ausgesprochen ist: das apostolische Symbolum sei durch Beiträge (*συμβολαὶ*, collationes) von Seiten aller Apostel entstanden. Vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln. Breslau, 1842. S. 26 ff.

2) So sagt Origenes von der Kindertaufe: Pro hoc et ecclesia ab apostolis *traditionem* suscepit, etiam parvulis baptismum dare (Comment. in ep. ad Rom. V. p. 565). Ferner Augustin: Auctoritatem (baptizandi parvulos) universae ecclesiae procul dubio per dominum et apostolos *traditam* esse (De peccat. merit. et remiss. I. c. 26). Bekannt ist, daß die herkömmliche Gewohnheit der alten Kirche, die von häretischen Gemeinschaften in ihren Schooß Zurückkehrenden nicht aufs neue zu taufen, wofür sich ein ausdrückliches Schriftzeugniß nirgends findet, auf Grund der Tradition gegen die Einsprache Cyprians u. A. festgehalten wurde. Apostoli autem nihil quidem exinde praeceperunt (in ihren Schriften), sed consuetudo illa, quae opponebatur Cypriano, ab *eorum traditione* exordium sumpsisse credenda est. *Sicut sunt multa, quae universa tenet ecclesia et ob hoc ab apostolis praecepta bene creduntur*, *quamquam scripta non reperiantur* (Augustin. de baptism. contr. Donat. V. c. 23.

Aus dem Bisherigen ergibt sich:

1) Es ist ungeschichtlich, die neutestamentlichen Schriften als einzige, für sich genügende, vollständige Quelle der christlichen Wahrheit zu erklären und von der apostolischen Ueberlieferung als Quelle der Wahrheit nichts wissen zu wollen.

2) Die Art und Weise, wie Christus das Evangelium verkündigte und durch seine Apostel verkündigen ließ; die Art und Weise, wie diese es thaten und ihre Gehülfen und Nachfolger zu thun beauftragten: sie zeigen uns, daß nach ihrer Intention nicht das Schriftwort, sondern das lebendige Wort der bestellten Diener des Evangeliums, mit denen der Geist Christi ist, das Mittel sein soll, durch welches die christliche Lehre verbreitet, in ihrer Integrität und Reinheit erhalten und den Menschen zugeführt wird. Auf diesem Wege sollte der Zweck des Christenthums, die Menschheit durch den Glauben an Christus zu Gott zu erheben und mit ihm zu einigen, erreicht werden. Der Apostel sagt: „Wer Jesum als Herrn bekennt und seinen Namen anruft, wird gerettet werden. Wie können sie aber den anrufen, an den sie nicht glauben? Und wie können sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben? Wie können sie von ihm hören ohne Prediger? Wie können sie aber predigen, wenn sie nicht gesandt sind? So kommt also der Glaube vom Anhören, das Anhören aber von der Predigt des Wortes Gottes" (Röm. 10, 13 ff.). In dieser einzigen Stelle sind alle Momente hervorgehoben und in ihrem innern Zusammenhange

---

vgl. II, 7. IV, 23). Beispiele gibt Tertullian (de coron. c. 2—4), Basilius (de spirit. S. c. 27. n. 67). Vgl. Quartalschrift a. a. O. S. 433 ff. Sofort stellt Augustin den allgemeinen Satz auf: *Quod universa tenet ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi apostolica auctoritate traditum rectissime creditur* (l. c. lib. VI. c. 26). Damit soll die geschichtliche Entwicklung nicht geläugnet, also auch nicht behauptet werden, daß die Gestaltung der Lehre, des Cultus und der Verfassung der Kirche, wie sie uns z. B. das vierte Jahrhundert zeigt, ganz dieselbe schon im Urchristenthum gewesen sei.

aufgeführt, durch welche die Lösung der Frage nach der Glaubensquelle, dem Erkenntnißprincip der christlichen Wahrheit bestimmt wird; mit alleiniger Ausnahme des Punktes, daß das christliche Wahrheitsbewußtsein der bestellten Prediger des Evangeliums und ihre Evangeliumsverkündigung, ihr lebendiges Wort durch den Beistand des Geistes Christi, des Geistes der Wahrheit vor Irrthum und menschlicher Schwäche bewahrt wird. Der Apostel spricht zunächst nur von der apostolischen Evangeliumsverkündigung, von den Aposteln selber, welche das Wort der Wahrheit, das sie von Christus unmittelbar empfangen, seinem Auftrage gemäß allen Völkern zu überbringen hatten. Das apostolische Lehramt hat aber seine Fortsetzung gefunden in dem Lehramte derjenigen, die sie zu ihren Stellvertretern und Nachfolgern eingesetzt haben, und die das von ihnen empfangene Evangelium in weitern Kreisen verkündigten, und sofort in dem kirchlichen Lehramt, in der ununterbrochenen Succession des apostolisch kirchlichen Episcopats. Somit ergibt sich der weitere Satz:

3) Die Kirche bewahrt und verkündigt die apostolische Lehrüberlieferung durch ihr lebendiges Wort unter dem Beistande des hl. Geistes.

Was aber endlich das Verhältniß der mündlich ausgesprochenen und ebenso fortgepflanzten Lehre Christi zu den heiligen Schriften betrifft; so gilt in dieser Beziehung der Satz: Wie den Aposteln die Lehre Jesu Christi als Schlüssel zum Verständniß des A. T. galt, und sie dieses auf Grund und nach Maßgabe derselben auslegten; so galt den Nachfolgern der Apostel, überhaupt der apostolischen Kirche die Lehrüberlieferung der Apostel als Schlüssel zum Verständniß eben dieser alttestamentlichen, mittlerweile durch die neutestamentlichen vermehrten und zu einem Ganzen vereinigten Schriften, zum Verständnisse der Bibel, die sie daher auch auf Grund und nach Maßgabe derselben auslegten. Und wie die Apostel an der Hand des alttestamentlichen Gotteswortes die Lehre Christi auseinandersetzten und ihre Wahrheit aus ihm nachwiesen (vgl.

namentlich den Hebräerbrief); ebenso verfuhr auch die christliche Kirche mit der Lehre der Apostel. Die Bibel war ihr das Instrument einerseits der Auseinandersetzung der apostolischen Lehre (des apostolischen Glaubens, symbolum) in ihre einzelnen Bestimmungen, andrerseits des Beweises ihrer Wahrheit.

Hiemit sind wir bei dem zweiten Punkte unsrer Untersuchung angekommen. Nach der gemeinüblichen abstracten Auffassung des Gegenstandes ist die erste Frage: ob die Schrift, inhaltlich und objectiv genommen, die alleinige, für sich zureichende Quelle der christlichen Wahrheit sei (sufficientia scripturae). Diese Frage verneint die katholische Lehre, während das protestantische System sie bejaht; jene setzt der Schrift die Tradition als integrirende Quelle der Wahrheit an die Seite, dieses verwirft die Tradition und anerkennt außer der Schrift nichts anderes als sichere Quelle der göttlichen Wahrheit an[1]). Die zweite Frage betrifft die Schriftauslegung: legt die Schrift sich selbst aus, oder bedarf sie eines Auslegers (perspicuitas scripturae)? Bestimmter: kann die Schrift, wenn sie Glaubensquelle sein soll, der Selbstauslegung, der Auslegung des

---

1) Formul. Concord. (lib. symb. ed. Hase p. 570 seq.): Credimus, confitemur et docemus, unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta tum veteris tum novi testamenti. Reliqua vero sive patrum sive neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda, sed universa illis ita subjicienda sunt, ut alia ratione non recipiantur, nisi *testium loco*, qui docent, quod („welcher Gestalt") etiam post apostolorum tempora et in quibus partibus orbis doctrina illa prophetarum et apostolorum sincerior conservata sit. Der Satz, daß die Schriften der Väter als solche den hl. Schriften nicht gleich zu achten seien, versteht sich von selbst. Er wird aber hier nicht in diesem Sinne aufgestellt, sondern es soll das Dasein einer apostolischen Tradition, deren Zeugen die Väter sind, und die auctoritative Schriftauslegung der Kirche auf Grund derselben bestritten werden. Non itaque — erklärt Quenstedt — antiquorum ecclesiae doctorum consentientes sententias aut conciliorum definitiones pro certa ac indubitata regula et mensura interpretandae scripturae agnoscere possumus.

Einzelnen (subjectiven Auslegung) überlassen werden, oder fordert diese ihre Eigenschaft und der Zweck des Christenthums eine objective und auctoritative Auslegung? Jenes ist die protestantische, dieses die katholische These. Die letztere bestimmt sich näher dahin: die Schrift ist im Sinne der Kirche, nach dem übereinstimmenden Glauben derselben auszulegen; die Kirche legt die Schrift aus (s. die obigen Bestimmungen des Tridentinums S. 25).

Nach dieser Orientirung über den Stand der Frage in ihrer abstracten Auffassung, nehmen wir den Faden unserer concret geschichtlichen Betrachtung wieder auf. Die Schrift ist — das hat sich bis jetzt aus ihr selbst ergeben — gar nicht eigentlich Quelle des Glaubens, sondern das ist das lebendige Wort Christi, seiner Apostel und deren Nachfolger. Aber die apostolische und die kirchliche (mündliche) Verkündigung stützt sich auf die Schrift zum Beweise ihrer Wahrheit[1]) und zur Auseinandersetzung ihres auf die allgemeinen und wesentlichen Wahrheiten beschränkten Inhaltes[2]). So erscheint die Schrift als das Umfassendere, als die göttliche Wahrheit in ihrer weitesten Ausbreitung, die mündliche Verkündigung als dieselbe Wahrheit in ihrer Contraction und Concentration, als der Kern des Schriftinhalts. Ungeachtet nämlich in den neutestamentlichen Schriften von dem christlichen Glauben manches gar nicht

1) Cyrill. Hieros. catech. V. n. 12 (in der Uebersetzung): Fidem vero illam solam amplectere et serva, quae nunc tibi ab ecclesia traditur, ex omnibus scripturis vallata ... et modo quidem nudis verbis tenus audiens, memoria retine. *Singulorum vero capitum excipe opportuno tempore ex divinis scripturis adsertionem.*

2) Augustin. de symbol. sermo ad Catechum. c. 1: Accipite filii regulam fidei, quod symbolum dicitur. Ista verba, quae audistis, per divinas scripturas sparsa sunt, sed inde collecta et ad unum redacta, ne tardorum hominum memoria laboraret, ut omnis homo possit dicere, possit tenere, quod credit. Cyrill. Hieros. catech. V. n. 12: quemadmodum sinapis semen in modico grano plures ramos circumplectitur, ita et fides haec (symbolum) paucis in verbis omnem tam veteri quam novo in testamento contentam pietatis cognitionem in sinu velut involvit.

in bestimmter Ausdrücklichkeit, sondern nur andeutungsweise und keimartig enthalten ist, was die ihnen vorausgehende und unmittelbar (unabhängig von ihnen) sich fortpflanzende apostolische Verkündigung ganz ausdrücklich und bestimmt enthält; so gehen sie andrerseits doch in Einzelnheiten der Lehre ein, die dieser abgehen. Nimmt man aber vollends die so reichhaltigen alttestamentlichen Schriften hinzu, so wird man die Bibel, unter Voraussetzung des Geistes, der in alle ihre Tiefen eindringt, ihre Dunkelheiten aufhellt und ihre bloßen Andeutungen versteht, als inhaltlich vollkommen zureichend, ja als die unerschöpfliche, unendlich ergiebige Quelle der objectiven göttlichen Wahrheit erklären müssen. Eben deßhalb aber, weil sie dieses nur unter der gedachten Voraussetzung ist, widerspricht es sich nicht, wenn die apostolische Ueberlieferung als Ergänzung der Bibel, und diese hin wiederum als inhaltlich zureichend und vollkommen begriffen wird. Denn mit jenem Satze ist nicht gesagt, daß die Ueberlieferung Wahrheiten enthalte, die in gar keiner Weise in der Schrift niedergelegt sind, sondern nur dies, daß jene manches ganz ausdrücklich ausspreche, was sich so in der Bibel nicht findet, und daß sie die wesentlichen Wahrheiten des Glaubens bestimmt und deutlich zusammenfasse, wogegen der Bibel diese Eigenschaft abgehe. Wird nun die Ueberlieferung andrerseits nicht als inhaltliche Ergänzung der Bibel und somit als Quelle der Wahrheit, sondern, unter Voraussetzung der inhaltlichen Sufficienz und Perfection der Schrift, d. i. der Schrift als alleiniger Quelle der Wahrheit, als Quelle des Glaubens und als Materialprincip der Schriftauslegung betrachtet[1]); so ist dies ihr höherer Begriff, der den ersteren als Moment in sich schließt, keineswegs aber ein ganz anderer oder gar mit jenem in Widerspruch tretender, wie man aus Mangel an Einsicht in das innere Sachverhältniß behauptet hat. Denn Quelle des Glau-

1) Augustin. de doctrin. christ. III, 2: Consulat regulam fidei, quam de scripturarum planioribus locis et ecclesiae auctoritate percepit.

bens und Materialprincip der Schriftauslegung ist die Ueberlieferung eben wegen der Eigenschaften, um deren willen sie als Ergänzung der Schrift und Quelle der Wahrheit betrachtet wird.

Beide Begriffe der Tradition finden sich bei den Vätern der Kirche [1]; insgemein aber gehen sie von dem höhern aus. Die von den Aposteln der Kirche überlieferte und in ihr wie von Hand zu Hand fortgepflanzte wesentliche Wahrheit des Christenthums, der Glaube der Kirche, war es — nicht die Bibel — worin alle, welche sich dem Christenthum zuwandten, unterrichtet wurden, und den sofort ein jeder bei der Taufe als seinen Glauben bekannte [2]. Die Schrift wurde zum Beweis der Wahrheit dieses Glaubens herbeigezogen und als Mittel eines weiter und tiefer gehenden Unterrichts im Glauben gebraucht. Dieses Verfahren ist bis auf den heutigen Tag dasselbe in der Kirche geblieben. Somit ist die apostolische Ueberlieferung, die kirchliche Verkündigung der apostolischen Lehre, die unmittelbare Quelle des Glaubens. Das apostolische Glaubensbekenntniß (mit den nähern Bestimmungen die es im Lauf der Zeit erhalten hat), nicht die Bibel, stellt die Kirche als ihren „Glaubensschild" (Ephes. 6, 16) den hereinbrechenden Häresien entgegen [3], die sich ihrerseits auf ihre eigene Meinung und die dadurch bestimmte Schriftauslegung stützen; der apostolische Glaube, nicht die Bibel, gilt ihr als Norm und Regel

---

1) Vgl. meine Abhandlung in der theol. Quartalschr. Jahrg. 1858. S. 433 ff.

2) Irenae. adv. haer. I, 9. 4. Tertullian. de coron. c. 3. de spectac. c. 4. Cyprian. ep. 74. ad Magn. Hilar. ad Constant. Aug. II, 7. Cyrill. Hieros. l. c.

3) Irenae. adv. haer. I, 9. 4. 5; II, 22. 1: Quum teneamus nos regulam veritatis, licet varia et multa dicant (haeretici), facile eos deviasse a veritate arguimus. Ferner: lib. III. praef. und c. 1. n. 1; c. 2. n. 1; c. 3. n. 1—4. c. 4. n. 1 u. 2. lib. IV. c. 33. lib. V. praef. und c. 20. al. Tertullian. de veland. virg. c. 1. adv. Prax. c. 2. 3. 31. de praescript. haeret. c. 12. 13. 36. 37. Vgl. Concil. Trid. sess. III. decret. de symb. fidei.

des Glaubens und als die Grundlage und Directive der Schriftauslegung. Weil dieser Glaube die Quintessenz der göttlichen Offenbarungswahrheit, den Kern und Geist der Schriftlehre enthält, so erkannte und erkennt man in ihm, in dem sich wie in ihrem Brennpunkte die zerstreuten Strahlen des Schriftwortes sammeln, das in seinem mannigfaltigen Detail schwer zu übersehen und in vielen seiner Aussprüche und Bestimmungen schwer zu verstehen ist (2 Petr. 3, 16), den Schlüssel des Schriftverständnisses. Auf die apostolische Ueberlieferung, den in ihrer Mitte lebendigen Glauben verweist die Kirche demnach nicht deßhalb, weil sie die Schrift für inhaltlich unvollständig und in dieser Beziehung der Ergänzung bedürftig hält, sondern hauptsächlich deßhalb, weil sie dieselbe nicht als für sich verständlich und jedem unmittelbar zugänglich, nicht als die für sich genügende, selbständige Quelle des Glaubens und der Erkenntniß der Wahrheit halten kann. Irenäus, der doch überall in erster Linie auf die apostolische Ueberlieferung provocirt (s. die vorige Anm.), bezeichnet gleichwohl die hl. Schriften als perfect, und legt ihnen einen viel reicheren Inhalt bei als der Glaubensregel, die nach ihm nur die in den hl. Schriften klar und unzweideutig enthaltenen Grundlehren des Glaubens kurz zusammenfaßt. Aber der Schriftinhalt ist nicht ohne weiteres klar und ohne sichern Führer eine irrthumslose Auslegung derselben nicht möglich [1]). Er behauptet also die Sufficienz der Schrift und läugnet ihre Perspicuität. Tertullian, der so beredte Vertheidiger der Tradition, der in seinem Eifer für die kirchliche Glaubensregel fast feindselig nicht allein gegen die

1) Adv. haer. II. c. 28. n. 2: ... scientes, quia (quod) scripturae quidem perfectae sunt, quippe a Verbo dei et Spiritu ejus dictatae; nos vero secundum quod minores sumus et novissimi a Verbo dei et Spiritu ejus, secundum hoc et scientia mysteriorum ejus indigemus. Irenäus versteht darunter die über den einfachen Glauben, wie ihn die Glaubensregel gibt, hinausgehende tiefere Erkenntniß der göttlichen Wahrheiten, die aus der Schrift geschöpft wird.

freie subjective Schriftforschung [1]), sondern gegen das objective Schriftwort selbst auftritt [2]), macht gleichwohl den umfassendsten Gebrauch von der Schrift zur Erläuterung und Begründung des kirchlichen Glaubens und zur Widerlegung der Häretiker. Er erklärt die hl. Schriften ausdrücklich als die instrumenta doctrinae [3]) und bewundert den Reichthum und die Fülle ihres Inhalts [4]). In dem Anerkenntniß der inhaltlichen Vollkommenheit der hl. Schrift und ihres unerschöpflich reichen Wahrheitsgehaltes stimmen alle Väter überein [5]). Ja Vincentius Lir., der darauf ausging, die Lehren der Väter über Schrift und Tradition zu erforschen und zur Darstellung zu bringen, scheint von der Tradition in dem Sinn als inhaltliche Ergänzung der Schrift gar nichts zu wissen; so sehr tritt dieser Begriff bei den Vätern hinter den anderen zurück, von dem er auch, wie gesagt, nur ein Moment ist. Die Schrift ist nach ihm inhaltlich perfect und sich selbst nach allen Seiten genügend [6]); sie bedarf aber für uns der kirchlichen Auslegung (intelligentia ecclesiastica) [7]). Es ist unstatthaft, sie nach eigenem Gutdünken auslegen zu wollen; die Auslegung muß sich secundum ecclesiastici et catholici sensus normam richten. Den Grund für diese Forderung findet er, worin man ihn immer gefunden hat,

1) De praescript. haeret. c. 14.

2) L. c. c. 39: Non periclitor dicere, ipsas quoque scripturas sic esse ex dei voluntate dispositas, ut haereticis materias subministrarent, cum legam (1. Cor. 11, 19) oportere haereses esse, quae sine scripturis esse non possent.

3) L. c. c. 37 u. 38.

4) Adv. Hermog. c. 22: adoro scripturae plenitudinem.

5) Vgl. Athanas. contr. gent. I, 1. Augustin. de doctrin. christ. II, 9. de peccat. merit. et remiss. II, 36. Gregor. M. in Job lib. XX. c. 1. Weitere hieher gehörige Stellen der Väter s. bei Natalis Alexander hist. eccles. Tom. III. p. 480 (edit. Venet. 1771).

6) Commonit. c. 2: perfectus scripturarum canon sibique ad omnia satis superque sufficiens.

7) Oder sensus ecclesiasticus. Dieß ist seine Erklärung des c. 1 gebrauchten Ausdrucks traditio ecclesiae.

in der Erhabenheit (altitudo) der in der Schrift enthaltenen Wahrheiten, der gegenüber der subjective Geist unzulänglich ist; weßhalb die freie Schriftforschung niemals die eine Wahrheit, sondern nur die Verschiedenheit der menschlichen Ansichten, an der sich die objective Wahrheit bricht, zum Vorschein bringen kann [1]). Wenn Vincentius die Tradition als intelligentia ecclesiastica und sensus ecclesiasticus bezeichnet, so darf man dieß nicht von ihrem (oder ihrer Organe, der Väter und Lehrer) christlichen Geiste im subjectiven Sinne, sondern muß es von dem Glauben der Kirche, den sie von den Aposteln unmittelbar empfangen hat und unverändert forterhält, von ihrem objectiv christlichen Bewußtsein verstehen. Ganz ebenso nennt Hippolyt den kirchlichen Glauben *φρόνημα ἐκκλησιαστικόν*, und macht ihn wie als Regel des Glaubens, so als Norm der Schriftauslegung geltend [2]). Dieser kirchliche Glaube ist aber nicht etwa das apostolische Symbolum oder irgend ein anderer stehender Ausdruck der christlichen Wahrheit, sondern der Sinn und Gedanke, der objective Geist derselben, der sich seinen Ausdruck immer neu schafft und sich nach den jeweiligen Bedürfnissen in den verschiedensten Richtungen, aber immer als derselbe manifestirt [3]). Eben deßhalb ist es ganz der rechte Ausdruck, wenn Hippolyt, Vincentius u. A. den kirchlichen Glauben als Norm der Schriftauslegung den kirchlichen Gedanken, Sinn oder Geist nennen. Auch geht daraus hervor, daß es nicht

1) L. c: Cum sit perfectus scripturarum canon, sibique ad omnia satis superque sufficiens, quid opus est, ut ei ecclesiasticae intelligentiae (traditionis) jungatur auctoritas? Quia videlicet sacram scripturam pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed ejusdem eloquia aliter atque aliter, alius atque alius interpretatur: ut paene quot homines sunt, tot illinc sententiae erui posse videantur. Aliter namque illam Novatianus, aliter Sabellius, aliter Donatus exponit etc. Atque idcirco multum necesse est propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur.

2) In dem Fragment bei Eusebius h. e. V, 28.

3) Vgl. Vincentius, commonit. c. 32.

bloß das apostolische Wort als solches, als bestimmt formulirter Inhalt, sondern daß es zugleich der apostolische Geist ist, der auf die Kirche überging und in ihr fortlebt, daß mithin der Begriff der Tradition durch diese beiden Momente zugleich bestimmt ist [1]).

Wie Christus und seine Apostel, so spricht also auch die christliche Kirche in Lehre und Praxis sich für das Traditionsprincip aus; das Schriftprincip ist ihr fremd. Suchen wir uns nun auch der Vernunftgründe bewußt zu werden, durch welche dieses Princip sich als das allein zulässige, allein ausreichende und zum Ziel führende erweist.

Das Christenthum will die Welt überwinden; die göttliche Wahrheit, die es verkündet, soll der Sauerteig sein, der die Menschheit durchdringt, in Gährung bringt, um sie um- und neuzuschaffen und als Gott wohlgefällige Menschheit wiederherzustellen. Dieß geschieht durch den Glauben an Christus (1. Joh. 5, 4). „Wie können sie aber den Herrn anrufen, an den sie nicht glauben? Wie können sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben? Wie können sie von ihm hören ohne Prediger?" (Röm. 10). Das Christenthum kann also seinen Zweck nur durch die continuirliche, an alle Zeiten gerichtete Verkündigung derselben göttlichen Wahrheit, die Christus geoffenbart und seine Apostel gepredigt haben, thatsächlich erreichen; darüber ist kein Zweifel. Aber wie ist diese Verkündigung der christlichen Wahrheit zum Zweck des Glaubens zu denken, was ist ihr Wesen, welches sind ihre Bedingungen?

---

1) Auch die Frage erörtert Vincentius, wie, was kirchlicher Glaube sei, constatirt werden könne, nämlich prolatis atque collatis veterum magistrorum concordantibus sibimet sententiis (Commonit. c. 39. Commonit. II. c. penult. et ult.). Es ist dieß nur der Folgesatz aus dem Begriff des katholischen (allgemeinen, objectiven) Glaubens, den er gleich im Eingang c. 3 aufstellt: id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est enim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia vere universaliter comprehendit.

Der Vortrag religiöser Wahrheiten, die als solche Gegenstand des Glaubens für Alle sind, muß immer ein zeit- und volksthümliches Gepräge tragen, weil er sonst nicht populär, nicht allgemein verständlich und sein Inhalt somit nicht wirksam sein könnte. Kleidet sich doch selbst der wissenschaftliche Vortrag in die Formen der jeweiligen theoretischen Bildung und wissenschaftlichen Sprache, weil er sonst nicht ansprechen, nicht überzeugen würde. Daher hat nicht bloß das Schriftwort, sondern auch der mündliche Vortrag der Apostel und Christi selbst dieses relative Moment an sich. Daher genügte es Christus nicht, die Wahrheit nur ein- für allemal ausgesprochen zu haben, so wie er sie ausgesprochen hat; und weil er solches für ungenügend hielt, nahm er Abstand von einer schriftlichen Aufzeichnung und wies auch seine Apostel nicht zu einer solchen an, die andernfalls das geeignetste und daher vor Allem und nothwendig zu ergreifende Mittel war. In der Absicht, seine Lehre in alle Welt auszubreiten, ihre Erhaltung und Wirksamkeit bis ans Ende sicher zu stellen, sammelte er einen engeren Kreis von Schülern um sich (das Urbild der l e h r e n d e n Kirche), stellte sie als Apostel (missi) an alle Völker auf und rüstete sie mit seinem Geiste aus. Ebenso war es auch seinen Aposteln nicht etwa nur darum zu thun, Christo und seinem Evangelium ein- für allemal Zeugniß zu geben, sondern sie wollten (wie sie sollten) ihrem Zeugnisse die Perpetuität sichern. Zu diesem Ende griffen sie aber nicht zu dem Mittel einer schriftlichen Fixirung seiner Lehre — denn was sie schrieben, hat nicht diesen Zweck — sondern zu dem der Uebergabe der Lehre und des Lehramtes an die dazu Befähigten. In derselben Weise verfuhr die christliche Kirche bis auf den heutigen Tag. Was ist der eigentliche Grund und die innere Wahrheit dieser Thatsachen? Nur der lebendige Geist des Menschen kann unmittelbares Organ der göttlichen Wahrheit sein; ein todter Schriftbuchstabe, eine Glaubensformel oder Bekenntniß vermag dieß nicht. Durch den lebendigen Geist des Menschen ist es dem göttlichen möglich, die von ihm geoffenbarte Wahrheit jeder

Zeit und jeder Bildungsstufe ohne Beimischung des Irrthums rein und vollständig zu communiciren. Ein Buch, auch wenn es vom Himmel fiele, würde die Menschen, ohne den Geist der Wahrheit als Führer und Ausleger, nur verwirren und entzweien. Die Verkündigung des Evangeliums zu dem Zwecke, durch den Glauben an dasselbe die Menschheit zu Kindern Gottes umzuschaffen, muß die göttliche Wahrheit, ihrer Vollständigkeit und Reinheit unbeschadet, den jeweiligen, nach Zeit und Ort, Individualität und Geistesrichtung der einzelnen Menschen und Völker wechselnden Bedürfnissen entsprechend vorstellen und aussprechen, den auftauchenden Gegensätzen gerecht werden und überhaupt mit der Bewegung der weltlichen (auf Erfahrung und Vernunftforschung sich begründenden) Wissenschaft und Bildung gleichen Schritt halten; denn davon hängt, wie kaum bemerkt, ihre Wirkung auf den Menschen ab. Die continuirliche Wiederholung derselben Wahrheit in denselben Ausdrücken und Redewendungen, mittelst derselben Anschauungen und Vorstellungen, wäre zweckwidrig, weil unfruchtbar; daher es auch nie so geschah. Haben nicht die Apostel jeder in seiner Weise das Evangelium verkündigt? Haben sie es nicht so verkündigt, daß die in Jerusalem aus allen Völkern unter dem Himmel versammelten Juden sie von den Großthaten Gottes, ein jeder in seiner Sprache, reden hörten? Die Bibel, ihre continuirliche Repetition kann den Zweck des Christenthums nicht verwirklichen. Denn obwohl sie die absolute, für alle Zeiten gültige Wahrheit enthält, so stellt sie dieselbe doch nicht zugleich in der jeder Zeit unmittelbar angemessenen Weise dar, sondern vielmehr in derjenigen, wie sie zur Zeit der Abfassung ihrer einzelnen Schriften am angemessensten und wirksamsten darzustellen war. Was die neutestamentlichen Schriften insbesondere betrifft, so waren dieselben ja, wie wir wissen, schon anfänglich nur ein Accidenz zu der mündlichen Verkündigung der Apostel. Wie sollten sie später, nach Abfluß von Jahrhunderten, nach einem völligen Umschwung aller Verhältnisse die alleinige und höchste Quelle der Wahrheit geworden und

die mündliche Verkündigung zum Accidenz von ihr herabgesunken sein?

Indem wir aber so das relative Moment nicht allein des Schriftworts, sondern auch der mündlichen Verkündigung der Apostel und Christi selbst betonen, um zu begreifen, weßhalb Christus ein permanentes, lebendiges Lehramt eingesetzt hat; so thut dieß — wie später ausführlich gezeigt werden soll — nicht nur der absoluten Wahrheit, sondern auch dem normativen Charakter beider für alle Zeiten nicht den mindesten Eintrag. Auch wird damit das Wort und die Auctorität der lehrenden Kirche ihnen keineswegs gleich-, geschweige über sie gesetzt, denn dieses Wort ist keine Quelle der Wahrheit, sondern nur ein Zeugniß für sie.

Sehen wir aber jetzt ganz ab von der geschichtlichen Beschaffenheit der hl. Schrift und von dem relativen Moment ihrer Darstellung; fassen wir sie lediglich als den absoluten Ausdruck der absoluten Wahrheit, was sie, als von dem hl. Geiste eingegeben, wirklich ist [1]: so ist die Frage nach der dem Zwecke des Christenthums in Absicht auf den Glauben genügenden Bibelerklärung, und von diesem Standpunkt aus die Angemessenheit und Nothwendigkeit des Traditionsprincips zu erkennen und zu erweisen.

Der Besitz der Bibel ist noch nicht der Besitz der göttlichen Wahrheit, des reinen Evangeliums, des wahren Glaubens. Es genügt nicht, daß die Bibel die göttliche Wahrheit für uns enthält; wir müssen sie daraus schöpfen, sie muß unser subjectives Eigenthum werden: nur dadurch ist sie uns Quelle des Glaubens. Dazu genügt es wiederum nicht, daß wir das Schriftwort hören oder lesen (sei es in der Ursprache oder in

1) Wenn wir die hl. Schrift als ein Buch, wie von einem Verfasser aus einem Guß geschrieben betrachten, so ist dieß nach der menschlichen Seite derselben eine Fiction; nach ihrer göttlichen Seite aber ist sie dieß wirklich, insofern sie in Wahrheit das Werk des einen und selben göttlichen Geistes ist, der vordem durch die Propheten, letztlich durch die Apostel Jesu Christi zu uns geredet hat.

einer Uebersetzung), sondern wir müssen es geistig erfassen und ganz und rein erfassen; der mögliche Irrthum in der Auslegung (unser eigener oder der eines Andern, dem wir darin folgen) muß ausgeschlossen sein; kurz, der biblische Inhalt muß uns in seiner reinen Objectivität gegenwärtig sein: dann sind wir im Besitze des reinen Evangeliums, des wahren Glaubens. Dieß ist aber nicht das Einzige, sondern wir müssen auch gewiß und sicher sein, daß der Weg, auf dem wir den Inhalt der Bibel erfahren, ein durchaus sicherer und verlässiger ist, d. h. wir müssen der Wahrheit unsres Glaubens gewiß sein, sonst kann er uns nicht das sein, was er seiner Natur und seinem Zwecke nach (das ewige Leben in uns zu entzünden) sein muß: eine unbedingte und festbegründete, von keinem Zweifel beunruhigte Ueberzeugung (Hebr. 11, 1).

Die Bibel für sich allein kann die Quelle dieses Glaubens, seiner Wahrheit und Gewißheit nicht sein; denn gleichwie wir die vernünftige Rede eines Andern nicht durch sein Wort an und für sich allein, sondern durch den vernünftigen Geist in uns, den wir mit ihm gemein haben, auffassen und verstehen können, so können wir auch die göttliche Rede nicht durch das Wort Gottes an und für sich allein, sondern nur durch den Beistand des Geistes Gottes ganz und rein erfassen. Der Rationalismus zwar fordert zur Auslegung und zum Verständniß des göttlichen Schriftwortes lediglich die Thätigkeit des dem Menschen in seiner Vernunft eigenen Geistes der Wahrheit und die Anwendung der allgemeinen Mittel, Kenntniß der Sprache, der Geschichte, Alterthümer u. s. w. Er thut dieß von seinem Standpunkte aus insofern mit Recht, als er in der hl. Schrift nicht eine unmittelbar göttliche Offenbarung der Wahrheit, nicht ein göttlich inspirirtes Wort im positiv theologischen Sinne anerkennt. Gleichwohl bleibt er, auch abgesehen davon, daß ihm das Christenthum nicht als positive Religion im höchsten Sinne des Wortes gilt, hinter dem Ziele zurück, zu dem er selbst gelangen will, denn er anerkennt das Christenthum wenigstens als Religion. Mit seinem Princip

aber und seinen Mitteln bringt er es in Bezug auf den wirklichen Inhalt der Urkunde des Christenthums nicht einmal so weit, als es die Philosophen in Bezug auf den Inhalt z. B. der Platonischen oder einer andern Philosophie des Alterthums gebracht haben, unter denen in der Auffassung und den einzelnen Lehrsätzen dieser Philosophie Streit besteht, obwohl dieselbe reichlicher und formeller schriftlich documentirt ist, als die christliche Lehre in den apostolischen Schriften. Anerkennen die Rationalisten das Christenthum auch nur als Religion, so müssen sie eine authentische Auslegung seiner Urkunden für ebenso nothwendig erklären, als z. B. eine geschriebene Staatsverfassung einer solchen bedarf, um den Gehorsam der Staatsbürger zu sichern und die staatliche Ordnung überhaupt aufrecht zu erhalten [1]). Alle supranaturalistischen Richtungen in der Theologie, d. h. alle diejenigen, die auf die Voraussetzung des Christenthums als einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung, und der hl. Schrift als inspirirten Gotteswortes sich begründen, fordern daher einstimmig das Eintreten der Wirksamkeit des hl. Geistes, damit uns die Bibel Quelle des Glaubens sei. Aber in der Art und Weise, wie dieses Eintreten des göttlichen Geistes der Wahrheit stattfinden solle, gehen diese Richtungen im Protestantismus weit auseinander, und

1) Der Rationalismus sieht diese Consequenz auch ein, aber er läßt sich nicht darauf ein, sondern verwirft — und das ist consequent — schließlich selbst die normative Geltung der Bibel. „Wäre die Bibel ein Gesetzbuch und eine Lehrnorm, so bedürfte sie gleichfalls der authentischen Auslegung, wenn nicht der ganze Zweck verfehlt werden sollte; eine solche normative Grundlage fordert für consequentes Denken mit unverweigerlicher Nothwendigkeit die ganze kirchliche Institution mit untrüglichem Bekenntniß, Amt und Regiment. Kann man das als Protestant nicht wollen, so muß man auch die letzte Position des römischen Kirchensystems fahren lassen, die normative Geltung der Bibel, die Wurzel, aus der alle römischen Positionen mit Nothwendigkeit wieder hervorwachsen." Berliner protestant. Kirchenzeitung vom 29. März 1856. S. Jörg, Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung. Freiburg, bei Herder. 1858. 1. Bd. S. 129.

stimmen nur in der Negation der katholischen Lehre, nach welcher die Bibel auf Grund der apostolischen Ueberlieferung durch die von dem hl. Geiste geleitete Kirche ausgelegt und die kirchliche Lehrverkündigung unmittelbare Glaubensquelle ist, mit einander überein.

Betrachten wir zuerst den protestantischen Gegensatz.

Ein von dem Worte der hl. Schrift als solchem verschiedenes, über ihm stehendes Erkenntnißprincip der Wahrheit, die das Schriftwort enthält und ausdrückt, anerkennt auch der Protestantismus. Er kann sich diesem Anerkenntniß, das aus dem Unterschied von hl. Schrift und Wort Gottes, Ausdruck der göttlichen Wahrheit und dieser selbst, Buchstaben und Geist, Quelle der Wahrheit und Quelle des Glaubens mit innerer Nothwendigkeit resultirt, schlechterdings nicht ganz entziehen. Er hat aber die Tendenz, darüber sich hinwegzusetzen und diesen Unterschied zu verläugnen, weil er in seiner positiven Fassung [1]) dem katholischen Princip gegenüber nicht anders Stand halten kann. Es ist das beständige, aber Allen, welche denken und zu unterscheiden wissen, auf den ersten Blick als ein mit der Zweideutigkeit des Begriffs „Wort Gottes" getriebenes Spiel und Blendwerk sich darstellende Manöver der protestantischen Polemik, wenn der gedachte unabweisbare Unterschied auf die Seite geschoben, die hl. Schrift (Wort Gottes im weitern Sinn) mit dem Worte Gottes (im engern Sinn) identificirt und als die göttliche Wahrheit selbst, als das „reine Evangelium" der kirchlichen Lehrüberlieferung, als bloßer Menschensatzung, entgegengestellt, und der bloße Besitz der Bibel schon als der Besitz der Wahrheit selbst proclamirt wird. Als ob es nicht allererst darauf ankäme, was man in der Bibel findet, aus ihr herausliest oder hört und darnach glaubt! Als ob es schon von vornherein entschieden wäre, daß die aposto-

---

1) Beim Rationalismus ist es anders; dieser braucht jenen Unterschied nicht zu verläugnen und thut es auch nicht; aber er kommt, wie wir schon gezeigt haben, auf seinem Wege nicht zum Ziel.

lische Tradition, auf die sich die katholische Kirche beruft, nicht ein der Schrift ebenbürtiges Wort Gottes, und die auf sie begründete kirchliche Auslegung der Bibel mit der unmittelbaren, d. h. subjectiven Schriftauslegung, nicht concurriren könne! Es ist also dieses Gebahren der protestantischen Polemik eine augenfällige petitio principii, eine Erschleichung des Beweises.

In seinem thetischen Vortrag geht der Protestantismus, wie gesagt, mit uns davon aus, daß er zur Schrift, sofern sie zunächst nur Ausdruck der Wahrheit (Wort Gottes im äußerlichen Sinne) ist, den göttlichen Geist der Wahrheit fordert, damit sich ihr Inhalt uns aufschließe und wir so zum Glauben kommen. Darüber nun, wie das Eintreten und die Wirksamkeit des hl. Geistes in Bezug auf die Schrift zu denken sei, und der wahre Glaube, die Aneignung des wirklichen Inhalts der Schrift zu Stande komme, sind auf dem Standpunkt des orthodoxen Protestantismus zwei Vorstellungen möglich. Entweder nimmt man an, daß der hl. Geist den Menschen unmittelbar erleuchte und dieser so ausgerüstet an die Bibel herantrete und ihren wahren Inhalt erkenne; oder aber, daß die Erleuchtung durch das Schriftwort vermittelt sei, und der göttliche Geist in der Schrift dem Menschen ihren Inhalt zuspreche und eröffne. Gegen das „innere Licht" der „Schwarmgeister" (Enthusiasten) erklärt sich Luther und die ächt lutherische Orthodoxie (besonders die Schmalkaldischen Artikel) auf das Entschiedenste; denn nicht nur schließt diese Ansicht eine Geringschätzung der Bibel ein und macht durch ihr subjectivistisches Princip den nach Verwerfung der Tradition und der kirchlichen Auctorität einzig noch übrig gebliebenen Anker des objectiven Christenthums völlig unwirksam, sondern sie geht auch, wie er wohl sah [1]), mit innerer Nothwendigkeit in den Rationalismus über [2]), dessen

1) Schon ums Jahr 1525 sagte er von den Zwickauer Propheten, ihnen sei der hl. Geist nichts Anderes quam ingenium et ratio naturalis.

2) Sehr gut weist diesen Zusammenhang Neander nach, Dogmengeschichte II. S. 224.

Antipode er war. Später glaubte man noch wahrnehmen zu müssen, daß hinter der Annahme eines von der Bibel unabhängigen Erkenntnißprincips der Wahrheit eine Bestätigung des „Papismus" sich verberge [1]. Man sah deutlich ein, daß, wenn die unmittelbare Erleuchtung das Princip der Schriftauslegung sein sollte, damit der Willkühr Thüre und Thor geöffnet, alles objective Maaß, jede feste Regel auf die Seite geschoben sei und der christliche Glaube in ein willkührliches Spiel subjectiver Einbildung ausarten müsse. Dem zu begegnen und dem Glauben seine Objectivität und Wahrheit zu sichern, blieb dem orthodoxen Protestantismus, wofern er in der Negation des katholischen Princips beharren wollte, nur die Betretung des andern Weges übrig. Luther band daher den Paraclet, den Christus seiner Kirche zum Beistand gegeben, an die Bibel und behauptete eine mystische Union desselben mit ihr. Nicht die Kirche, sondern die Bibel ist ihm die Braut Christi, und diese Verbindung gilt ihm als das große Geheimniß des göttlichen Wortes, kraft dessen der göttliche Geist jedem, der das Wort der Schrift liest oder hört, aus demselben die göttliche Wahrheit zuspricht. Statt der übernatürlichen Leitung der Kirche durch den hl. Geist, kraft der sie den apostolischen Glauben unvermischt bewahrt und sich allzeit präsent erhält, um ihn den Einzelnen ohne Gefahr des Irrthums und in beständiger Uebereinstimmung mit der Schrift mitzutheilen — statt

1) Artic. Smalc. II, 8 (Hase, lib. symb. eccl. evang. p. 331 seq.): Et in his, quae vocale et externum verbum concernunt, constanter tenendum est, deum nemini spiritum vel gratiam largiri, nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente, ita ut praemuniamus nos adversus Enthusiastas, i. e. spiritus, qui jactitant se ante verbum et sine verbo spiritum habere, et ideo scripturam sive vocale verbum judicant, flectunt et reflectunt pro libito, ut faciebat Monetarius (Münzer) et multi adhuc hodie, *qui acute discernere volunt inter spiritum et literam.* Quid? quod etiam papatus simpliciter est merus Enthusiasmus, quo papa gloriatur, omnia jura esse in scrinio sui pectoris et quidquid ipse in ecclesia sua sentit et jubet, id spiritum et justum esse, etiamsi *supra* et contra (!) scripturam et vocale verbum aliquid statuat et praecipiat.

dessen nimmt er eine mystische Einwohnung des hl. Geistes in der Schrift und eine übernatürliche Einwirkung der so begeisteten Schrift auf den Leser oder Hörer ihres Wortes an. So ist ihm die Schrift nicht nur inhaltlich vollkommen, sondern auch an sich selbst lebendiges Wort Gottes. Der übernatürlichen Einwirkung der Schrift auf den Geist des Menschen, kraft deren ihm ihr Inhalt klar ist (perspicuitas scripturae), geht die übernatürliche Einwirkung derselben auf sein Herz (Geist und Willen zugleich) (efficacia scripturae) zur Seite, kraft der sie ihn innerlich umschafft, geistig und sittlich neu belebt [1]. — Die protestantische Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts hält diese Lehre Luthers von der Schrift, als alleiniger und unmittelbarer Quelle des Glaubens, in allen ihren wesentlichen Bestimmungen aufrecht [2], und ein Fortschritt durch sie ist nur

---

1) Lutheri catech. maj. (Libri symb. eccles. evang. ed. Hase p. 426. 429): Siquidem dei verbum unicum illud sacrum est, quod omnes res sacras longe lateque sanctitate praecellit et exsuperat, immo potius unicum illud mysterium, quod nos Christiani et scimus et habemus . . . Verum enim vero dei verbum thesaurus ille et gaza est pretiosissima, quae omnia sanctificat, cujus adminiculo etiam ipsi Sancti omnes sanctimoniam consecuti sunt. Jam quacunque hora verbum dei docetur, praedicatur, auditur, legitur, consideratur aut repetitur memoria, ea hujus tractatione audientis persona, dies et opus sanctificatur, non externi quidem operis gratia, sed propter verbum, quo omnes nos sancti reddimur et efficimur. Neque enim verba sunt putrida aut emortua, succo et vigore carentia, sed plane viva et efficacia. Luther faßt hier das Schriftwort ganz und gar im Sinne des Sacraments, und zwar nach jener mystischen Auffassung, wornach die göttliche Kraft demselben gleichsam einverleibt und es so an sich eine heilige und göttliche Sache, und nicht bloß eine solche ist, der die göttliche Kraft zur Seite steht, um durch sie die sacramentale Wirkung hervorzubringen. Das Wort Gottes ist ihm das einzige wahrhafte Sacrament; die eigentlich sogenannten Sacramente treten in den Hintergrund und verlieren die ihnen im katholischen System vindicirte Bedeutung. S. meine Abhandlung: Zur Lehre von dem Worte Gottes und den Sacramenten, theol. Quartalschr. Jhrg. 1855. 1. Hft. S. 32 ff.

2) Schmid, Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Frankfurt und Erlangen. 4. Aufl. S. 41 ff. S. 375 ff. Schmid faßt den Haupt-

darin zu erkennen, daß sie das Moment der natürlichen Erkenntniß des Schriftinhalts durch Anwendung der natürlichen Geisteskräfte und Benützung der erworbenen Sprach- und Sachkenntnisse bestimmter und ausdrücklicher zur Geltung zu bringen sucht. Allein je mehr dieses in der Folgezeit wirklich geschieht, desto mehr bricht sich das rationalistische Princip Bahn, oder es wird auf das subjectiv spiritualistische Princip der Enthusiasten zurückgegangen [1]), indem nur auf diese Weise das übernatürliche Moment der Wirksamkeit des göttlichen

---

gedanken ihrer Lehre so zusammen: „Das Wort Gottes (d. h. die hl. Schrift) beschränkt sich nicht bloß darauf, dem Menschen nur äußerlich den Weg zum Heile zu weisen und ihm die Mittel anzugeben, wie er zu demselben gelangen könne; und die Kraft dieses Wortes ist nicht bloß mit der Ueberzeugungskraft vergleichbar, welche auch einer menschlichen Rede einwohnt (vielmehr sie ist damit gar nicht vergleichbar); die Kraft dieses Wortes ist also keine natürliche, wie die ist, welche jedem menschlichen Worte einwohnt, sondern sie ist eine übernatürliche. Solch' eine Kraft kommt dem Worte dadurch zu, daß der hl. Geist zu demselben hinzutritt; derselbe ist aber von dem Augenblicke an, wo ein Wort Gottes vorhanden ist, unzertrennlich und für immer mit demselben verbunden, so daß die Kraft und Wirksamkeit des Wortes mit der des hl. Geistes völlig identisch, eine wahrhaft göttliche ist und in gleicher Weise wie der hl. Geist ohne diese Kraft nicht gedacht werden kann. In keiner Weise haben wir uns also das Verhältniß von Wort und Geist so vorzustellen, als ob das Wort bloß das todte Instrument wäre, dessen sich der hl. Geist bediente, oder als ob der hl. Geist da, wo Er durch das Wort wirken wollte, immer erst zum Worte, von dem er sonst getrennt, hinzuträte." Mit dieser Theorie befindet sich aber die lutherische Orthodoxie nicht allein gegen die Enthusiasten und Mystiker im Widerspruch, „welche den Geist mehr außerhalb des Wortes als durch dasselbe wirken ließen", sondern auch gegen die Calvinisten, welche nicht zugeben wollten, „daß dem Worte an sich diese (übernatürliche) Kraft einwohne, sondern da nur, wo Gott es wolle", d. h. für den, der es recht gebraucht, für den Prädestinirten, vom göttlichen Geiste innerlich Erleuchteten. Daher setzte man fest, daß sie ihm an sich, unabhängig von diesem Gebrauche, **extra usum** beiwohne.

1) Auf diesem Standpunkt steht z. B. Böhmer und argumentirt von ihm aus auf eine oft wirklich unglaublich naive Weise gegen das katholische Princip.

Geistes mit dem natürlichen der Schriftforschung, kraft des eigenen Geistes, sich verbinden kann [1]).

Das Exorbitante dieser bibliolatrischen Theorie springt in die Augen. Welchen Maaßstab man an sie anlegen mag: den der Schrift selbst oder den des christlichen Alterthums, den der Vernunft oder den der Erfahrung — von keiner Seite findet sie Bestätigung, durch alle Instanzen erweist sie sich als neu, unhaltbar und undurchführbar. Legte die Schrift sich selbst aus, spräche der hl. Geist selbst, der Geist der göttlichen Wahrheit aus ihr zu uns [2]), so bedürfte es freilich keiner Tradition, keiner kirchlichen Schriftauslegung, so wäre der Zweck des Christenthums nach dieser Seite einfacher und unwandelbarer gesichert, als auf irgend einem andern Wege. Allein die Annahme ist eine rein fictive. Wäre es so, wie man voraussetzt, woher kämen dann die so sehr von einander abweichenden, in Hauptpunkten sich widersprechenden Ansichten über den christlichen Glauben? Woher käme es, daß selbst unter den Reformatoren, die sich einmüthig zu dem Schriftprincip bekennen, niemals eine wirkliche Einstimmigkeit, z. B. über den Sinn der hochwichtigen Worte des Herrn: das ist mein Leib, und überhaupt niemals eine wahre formula concordiae auf die Dauer zu Stande gekommen; daß ein und derselbe Reformator in Hauptlehren seine Ansichten und seinen Glauben geändert, daß eine nach endlosen Streitigkeiten vereinbarte formula concordiae nur die Quelle neuer Discordien geworden ist? Woher käme es, daß das Wort Gottes (in der hl. Schrift), das doch von Anfang an „gelehrt, gepredigt, gehört, gelesen, betrachtet,

1) Und zwar deßhalb nicht auf jene Weise, weil die Analogie des göttlichen Wortes mit dem menschlichen auf jenem Standpunkt völlig aufgehoben und die geschichtliche, relative und menschliche Seite an demselben völlig geläugnet ist.

2) Quenstedt (bei Schmid S. 47): Non aliunde quam ex ipsa sacra scriptura certa et infallibilis scripturae interpretatio haberi potest. *Scriptura enim vel potius Spiritus S. in scriptura et per scripturam loquens, est sui ipsius legitimus et ἀνυπεύθυνος interpres.*

im Gedächtniß wiederholt worden", nur erst den Reformatoren in seiner Reinheit sich aufgeschlossen haben soll? Doch offenbar nur daher könnte solches gekommen sein, daß sie erst den offenen Sinn für das Wort Gottes und das reine christliche Bewußtsein zur Lesung der göttlichen Schrift hinzugebracht hätten. Denn wollte man ein solches „mehr außerhalb der Schrift als durch sie wirkendes" Princip als Bedingung und Grundlage des richtigen Schriftverständnisses nicht annehmen; so hätten alle, welche die Schrift lesen und in Allem, was sie aus ihr herauslesen, gleichmäßig Recht: eine offenbar absurde Annahme. Oder man müßte sagen, daß es für den christlichen Glauben, dessen Quelle die Schrift allein sein soll, nicht darauf ankomme, was man glaubt, sondern nur darauf, daß man überhaupt glaubt, daß man an Christus und sein Evangelium glaubt, ohne zu wissen, wer Christus und was sein Evangelium ist, daß mit einem Wort der christliche Glaube seinem Wesen nach etwas rein Subjectives, ein Gefühl und keine objective Wahrheit sei [1]. Dann könnte aber von Schriftauslegung überhaupt nicht mehr die Rede sein, sondern nur von Anregungen des frommen Selbstbewußtseins, die man vom Lesen der Schrift empfängt; dann hätten die Enthusiasten Recht, indem der Schwerpunkt des Glaubens nicht in die objective Wahrheit der Schrift, sondern in das subjective fromme Bewußtsein fiele. Jedenfalls fiele aber auch hier der Grundsatz zu Boden, daß die Schrift sich selbst auslege, während wenn in jener Weise als Princip der Schriftauslegung ein bestimmtes christliches Bewußtsein (Materialprincip) in objectiver Bedeutung wenigstens thatsächlich geltend gemacht wird, nicht nur dieser Grundsatz aufgegeben, sondern auch auf den katholischen eingelenkt und zugestanden wird, daß die Schrift zwar Quelle der christlichen Wahrheit, aber nur die ausgelegte Schrift Quelle des Glaubens sei. Die Annahme einer unmittelbaren übernatürlichen Perspicuität der Schrift erweist sich also thatsächlich als eine Illusion; sie ist erfahrungsmäßig überall nicht vorhanden.

1) Auf diese Spitze treibt bekanntlich Schleiermacher hin.

An und für sich übt die Schrift auf ihre Leser oder Hörer nur eine natürliche Wirkung aus, wie jedes andere geschriebene oder gesprochene Wort. Aber durch die Erhabenheit und die Kraft ihrer Wahrheit, durch die sie sich, wie dem christlichen Glauben feststeht, vor jedem andern Buche auszeichnet, ist sie im Stande, auch eine tiefere und nachhaltigere Wirkung auf den Menschen auszuüben als jedes andere Schriftwerk. Diese Wirkung ist indessen, sofern das Schriftwort als solches Organ des heil. Geistes nicht ist und nicht sein kann — Organ, unmittelbares Organ des göttlichen Geistes kann nur der menschliche Geist selbst sein [1]) — noch eine bloß natürliche, und ihre Reinheit und Kraft durch die subjective Beschaffenheit des Lesers oder Hörers bedingt, daher in verschiedenen eine sehr ungleiche. Und in wie hohem Grade auch ein Einzelner für sich im Stand sein mag, den wirklichen Inhalt der Schrift aus ihr allein zu erkennen, niemals wird er es mit derjenigen Sicherheit und Vollkommenheit vermögen, daß er den Erfund mit zweifelloser Sicherheit als die wirkliche ganze und reine göttliche Wahrheit festhalten könnte. Die fromme Lesung der Schrift bringt es nur zu einer subjectiv moralischen Ueberzeugung, das wissenschaftliche Studium zu einem objectiv wahrscheinlichen Wissen: beide reichen nicht hin, den Glauben, der eine subjectiv moralische Ueberzeugung und ein objectiv gewisses Wissen der Wahrheit zugleich sein soll, zu begründen, ganz abgesehen davon, daß auf diesem Wege der subjectiven und wissenschaftlichen Schriftforschung eine Uebereinstimmung Aller im Glauben,

---

1) Ein äußeres Vehikel, wie das Sacrament, kann es nur unter Voraussetzung der Einwirkung des hl. Geistes auf das Innere des Menschen sein, und ist es nach der Lehre der Kirche nur unter Voraussetzung des Glaubens, der Bedingung der sacramentalen Wirkung. Die übernatürliche perspicuitas und efficacia scripturae, wie sie auf dem bezeichneten lutherischen Standpunkte angenommen wird, ist ein opus operatum, eine magische Kraft und Wirkung in dem Sinne, in welchem dieß dem katholischen Sacramentsbegriff fälschlich zugeschoben wird. Vgl. die Anmerkg. S. 55.

die Bedingung des religiösen Gemeinschaftslebens, nicht erreichbar ist. Die heiligen Schriften reden von Gott und den göttlichen Dingen und erzählen „was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Sinn gekommen ist." Alles Göttliche, alles was jenseits der Erfahrung liegt und durch die Erscheinungswelt wie durch einen Schleier bedeckt ist, bleibt für das menschliche Denken immer räthselhaft: videmus nunc per speculum in aenigmate (1. Cor. 13, 12). Das menschliche Wissen von diesen Dingen, so wahr und objectiv begründet es sein mag, wird immer ein unvollkommenes und schwankendes sein. Mit solchem Wissen also treten wir an den Inhalt der heil. Schrift. Müßte es nicht ein allererst auf seinem eigenen Standpunkte ganz befestigtes, sicheres und vollkommnes sein, wenn es uns das für sich allein zureichende Mittel werden sollte, den über alle menschliche Vernunft weit erhabenen Inhalt der hl. Schriften in vollkommner Objectivität daraus zu erheben? Nicht ohne dringenden Grund also hat man das Eintreten und die Wirksamkeit des Geistes der göttlichen Offenbarung selbst gefordert, und davon das volle und sichere Schriftverständniß abhängig gemacht; aber ohne allen Grund nimmt die protestantische Orthodoxie eine mystische Vereinigung des hl. Geistes mit den Schriftwerken der von ihm inspirirten Propheten und Apostel an, und entgegen dem ausdrücklichen Worte des Herrn, der den Paraclet den Seinigen (seiner Kirche) verheißen, der die Apostel mit der Verkündigung des Evangeliums betraut, durch deren weitern Vorkehr ihr Lehramt in der Kirche seine Fortsetzung gefunden hat.

Nicht die Schrift also ist es, aus der wir die christliche Wahrheit zum Zweck des Glaubens unmittelbar selbst schöpfen, oder die sich uns durch den ihr, wie man auf jener Seite annimmt, beiwohnenden hl. Geist selbst auslegt, sondern die Kirche theilt uns ihren Glauben, den apostolischen Glauben, mündlich mit, und legt uns die Schrift diesem Glauben gemäß (dogmatisch, nicht wissenschaftlich) aus, beides unter dem Beistande und

der Leitung des hl. Geistes. Dieß ist die Lehre und Praxis der Kiche von Anfang. Der Herr, sagt Irenäus, ertheilte den Aposteln die Vollmacht der Evangeliumsverkündigung (potestatem evangelii), und durch sie haben wir die Wahrheit, d. i. die Lehre des Sohnes Gottes kennen gelernt, zu denen der Herr gesagt hat (Luc. 10, 16): wer euch höret, höret mich, wer euch verachtet, verachtet mich und den der mich gesandt hat. Durch Niemand anders als durch sie ist das Evangelium zu uns gekommen, welches sie damals (als sie vom Herrn den Auftrag dazu erhalten sofort) verkündigten und nach Gottes Willen uns in Schriften überlieferten — dieses Evangelium, welches das Fundament und die Säule unsres Glaubens geworden ist [1]). Was die Apostel überlieferten, wird in den von ihnen gestifteten Gemeinden (die in ihrer Gesammtheit und Einheit die eine Kirche Christi ausmachen) getreulich bewahrt, und in der gleichen lebendigen Weise, wie ursprünglich von den Aposteln, an allen Orten übereinstimmend weiter verbreitet und im Einklang mit ihren Schriften gelehrt [2]). In der Kirche haben die Apostel wie in ein kostbares Gefäß die Wahrheit in reichlichstem Maaße niedergelegt; von ihr kann daher, wer immer will, den Trank des Lebens sich holen, den lebendigmachenden Glauben. Sie ist die Pforte zum Leben, die außerkirchlichen Lehrer (die Häretiker) sind Diebe und Räuber (Joh. 10); sie muß man fliehen, hingegen mit allem Eifer suchen und ergreifen, was

1) Irenae. adv. haer. lib. III. praef. und c. 1. In ihrem letzten Theil lautet die Stelle: Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos; quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, *fundamentum et columnam fidei* nostrae futurum. Daß hier nicht die Schriften, nicht die sich selbst auslegende oder von jedem erst auszulegende Bibel als das Fundament des gemeinsamen (kirchlichen) Glaubens bezeichnet werde, sondern das mündlich verkündigte Evangelium der Apostel, das durch ihre Schriften bestätigt ist (III, 24. 1), bedarf für den kundigen und unbefangenen Leser keines Beweises. Vgl. übrigens theolog. Quartalschrift, Jhg. 1858. S. 201. Anm. 3.

2) Irenae. adv. haer. I, 10. 1.

uns die Kirche bietet, die Ueberlieferung der Wahrheit [1]). Auf die Vorsteher in der Kirche, die ihre Succession von den Aposteln, und mit der bischöflichen Succession das Charisma der Wahrheit empfangen haben, muß man hören, und nicht auf die Häretiker, die von der Wahrheit abgefallen sind und ein fremdes Feuer (d. i. fremde Lehren) zum Altar des Herrn tragen [2]). „Wo die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche und alle Gnade; der Geist aber ist die Wahrheit“ [3]).

Hatten wir bisher den Gesichtspunkt des individuellen Glaubens, seiner Wahrheit und Gewißheit festgehalten, so erheben wir uns jetzt zu dem universellern des allgemeinen oder kirchlichen Glaubens und schließen in ihm die Untersuchung ab.

Die Gemeinschaft und Einheit im Glauben, das religiöse Gesellschaftsleben in dem einen Geiste der göttlichen Wahrheit, das Himmelreich auf Erden ist das eigentliche Endziel des

---

1) Irenae. adv. haer. III, 3. 1: Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest (licet) respicere (perspicere) omnibus, qui vera velint videre. Cap. 4: Tantae igitur ostensiones quum sint (die Beglaubigungen der kirchlichen Lehre als der apostolischen, wie sie im 3. Kap. n. 2—4 ausgeführt sind), non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab ecclesia sumere, quum apostoli quasi in depositorium dives plenissime in eam contulerint omnia quae sint veritatis, ubi omnis, quicunque velit, sumat ex ea potum vitae. Haec est enim vitae introitus, omnes autem reliqui fures sunt et latrones. Propter quod oportet devitare quidem illos, quae autem sunt ecclesiae cum summa diligentia diligere et apprehendere veritatis traditionem.

2) Ibid. lib. IV. c. 26. n. 2. Quapropter eis qui in ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt etc.

3) Ibid. III, 24. 1. Auf diese wichtige Stelle kommen wir im folgenden §. zurück. — Weitere Nachweisungen der kirchlichen Lehre bei Tertullian, Clemens Al., Origenes und den Spätern s. theol. Quartalschr. S. 229 ff. 385 ff.

Christenthums. „Zu uns komme Dein Reich." In menschlichen Dingen mögen verschiedene Ansichten und Meinungen bestehen; in Bezug auf das Göttliche soll Ein Glaube Alle beseelen, wie wir ja auch Alle zu Einer Hoffnung berufen sind (Eph. 4, 3. 4). Wie mag dieser Endzweck des Christenthums realisirt werden? Die Einheit und Uebereinstimmung Aller im Glauben beruht — das ist unmittelbar klar — auf denselben Voraussetzungen und Grundlagen, welche die Wahrheit und Gewißheit des individuellen Glaubens bedingen und sicher stellen. Kann die Bibel nicht alleinige und höchste oder selbständige Quelle des Glaubens für das Individuum sein, so vermag sie auch eine wirkliche Einheit im Glauben ohne Spaltung und Trennung, ein wahres religiöses Gemeinschaftsleben nicht zu begründen, noch entstandene Streitigkeiten zu schlichten und endgültig zu entscheiden. Sind die Einzelnen, so wie sie sind, mit ihren individuellen Meinungen, Neigungen und Richtungen auf die Schrift allein angewiesen, so zeigt sich — die Geschichte des Protestantismus ist dessen beredtester Zeuge — das Schauspiel, das der reformirte Theologe Samuel Werenfels[1]) uns in den Worten vorführt:

Hic liber est, in quo sua quaerit dogmata quisque,
Invenit et pariter dogmata quisque sua.

Ungeachtet ihrer objectiven Vollkommenheit wird die der individuellen Auslegung preisgegebene hl. Schrift Ursache der Entzweiung und Verwirrung statt der Einigung und des Einverständnisses, in ähnlicher Weise, wie auch das göttliche Gesetz, obwohl es geistig und heilig ist, dem sich selbst überlassenen Menschen Veranlassung der Uebertretung und Quelle der Sündenmehrung ist (Röm. 7). Deßhalb, sagt Vincentius Lir.[2]), weil die Bibel vermöge der Erhabenheit ihres Inhalts nicht von allen in demselben Sinne verstanden wird, muß ihr die Auctorität der kirchlichen Schriftauslegung zur Seite stehen;

1) Dissertt. var. argum. P. II. p. 391.
2) Commonit. c. 2.

nur so kann sie ihren Zweck, Quelle der Wahrheit, des einen und selben wahren Glaubens zu sein, erfüllen. Die Auslegung der Schrift, die dieses Ziel verwirklichen soll, muß zu allen Zeiten eine und dieselbe, des wahren Weges kundige, der Gefahr des Irrthums überhobene und als solche von allen anerkannte sein; so daß, wie sie überzeugt sind, daß die hl. Schrift die göttliche Wahrheit enthält, und bereit sind, diese Wahrheit unbedingt und zweifellos zu glauben, sie nicht minder überzeugt sind, daß die Kirche den wirklichen Schriftinhalt ihnen darbietet, der kirchliche Glaube dieser Inhalt ist, und damit auch bereit, der Auctorität der lehrenden Kirche sich zu unterwerfen und den kirchlichen Glauben als den eigenen zu bekennen. In dieser Stellung aber zur hl. Schrift und gegenüber dem Einzelnen befindet sich die Kirche durch die in ihr fortlebende apostolische Tradition und durch ihren göttlichen Beruf, die Lehrerin der Menschen zu sein unter der Leitung des heil. Geistes. Eine wahre, lebenskräftige und dauerhafte Uebereinstimmung im Glauben, ein in sich gesundes, inneren und äußeren Bewegungen und Stürmen gewachsenes religiöses Gemeinschaftsleben entsteht und erhält sich offenbar nicht dadurch, daß Mehrere in ähnlichen Meinungen in Sachen des Glaubens zufällig sich begegnen, und zu einer Meinung und Lehre, unter Vorbehalt der eigenen subjectiven Ueberzeugung, in übereinkömmlicher Weise bekennen[1]). Das was der Apostel will, und um was er die Christen zu Corinth durch den Namen unsres Herrn Jesu Christi bittet, daß nämlich keine Spaltungen unter ihnen seien, daß sie eines Sinnes und einer Meinung seien (1. Cor. 1, 10; vgl. Joh. 17, 11. 21. Eph. 4, 4—6), ist ja offenbar etwas ganz anderes und viel erhabeneres, als eine bloß conventionelle Uebereinstimmung in einem allgemeinen Glaubensbekenntnisse, dessen Weite eine Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der subjectiven Ansichten und Ueberzeugungen

1) Vgl. Twesten, dogmatische Vorlesungen, 1. S. 349.

zuläßt. Dogma und Symbolum, kirchlicher Glaube und Glaubensbekenntniß bedeuten eine die individuelle Ueberzeugung bindende Macht, eine Wahrheit, die weil sie eine göttliche ist, unter allen Umständen und zu allen Zeiten gleiche Gültigkeit haben muß und nicht etwas bloß zeitweilig Geltendes und nach Umständen in ihr Gegentheil sich Veränderndes sein kann.

Zu einem Dogma und kirchlichen Glaubensbekenntnisse in diesem Sinne bringt es das Schriftprincip nicht. Sehen wir uns, um diesen Satz zu begründen, dasselbe genauer an. Nicht der Glaube der Kirche (der neuen so wenig als der alten), nicht die übereinstimmende Lehre der Väter (consensus patrum) soll Norm und Regel des Glaubens sein, sondern die Schrift allein. Dem Glauben der Kirche und den Aussprüchen der Väter soll lediglich die Bedeutung von geschichtlichen (den Glauben ihrer Zeit ausdrückenden) Glaubenszeugnissen, nicht von dogmatischen Wahrheiten, die für alle Zeiten gültig und bindend sind, zukommen. Sie sollen lediglich Aussagen über den christlichen Glauben sein, die an der Schrift als Norm und Regel überall erst zu prüfen, deren Wahrheit nach dem Maaß ihrer Uebereinstimmung mit dem (allein principiell und absolut gültigen) Schriftinhalt zu bestimmen ist, die somit nur dann und insoweit als wahr gelten dürfen, wenn und in wie weit sie mit der hl. Schrift übereinstimmend gefunden werden[1]). Von diesem Standpunkt aus sprechen die Verfasser der Concordienformel ihr Urtheil über den Glauben der alten Kirche[2]),

1) S. die obige (S. 39) Stelle der Concordienformel. Dazu die weitere Erklärung (Hase, lib. symb. p. 572): Hoc modo luculentum discrimen inter sacras veteris et novi testamenti literas et omnia aliorum scripta retinetur, et sola sacra scriptura judex, norma et regula agnoscitur, ad quam ceu ad lydium lapidem omnia dogmata exigenda sunt et judicanda, an pia, an impia, an vera, an vero falsa sint.

2) ... profitemur publice, nos illa amplecti (primitiva ecclesiae symbola, ut sunt symbolum apostolicum, Nicaenum et Athanasianum), et rejicimus omnes haereses, omniaque dogmata, quae contra illorum sententiam umquam in ecclesia dei sunt invecta.

sowie über die Glaubensbekenntnisse der eigenen Parthei aus [1]), und bekennen sich zu jenen wie zu diesen. Ihre Vorstellung dabei ist aber die, daß Glaubensbekenntnisse zeitweilig nothwendig seien wegen der Häresien, um ihnen gegenüber laut, einmüthig und bestimmt für den wahren Glauben Zeugniß abzulegen [2]), während sie an und für sich entbehrlich und die Bibel genügend wäre (jedoch, wie kaum bemerkt, nur für die Theologen). Dieß ist die Lehre der Concordienformel von der hl. Schrift als Quelle des Glaubens, von dem Dogma und den kirchlichen Symbolen. Sie ist die ächt protestantische und blieb deßhalb, während fast alle von ihr aufgestellten Glaubensbestimmungen controvers geworden, stets unangefochten. Sie hat auf den ersten Blick viel Scheinbares. In der hl. Schrift liegt das Wort Gottes durch die Propheten und Apostel in reiner Objectivität vor und, wie man annimmt, auch in hinreichender Vollständigkeit. Nichts Subjectives und Menschliches ist ihm beigemischt; denn die Propheten und Apostel schrieben

---

1) ... judicamus unanimem consensum et declarationem christianae nostrae fidei et confessionis, inprimis contra papatum et hujus falsos ac idololatricos cultus et superstitiones et alias sectas, esse *nostri temporis* symbolum Augustanam illam primam et non mutatam confessionem; similiter et Apologiam et Articulos Smalcaldicos. — Et quia haec religionis causa etiam ad Laicos, quos vocant, spectat, eorumque perpetua salus agitur: profitemur publice, nos etiam amplecti Minorem et Majorem D. Lutheri Catechismos, quod eos quasi Laicorum biblia esse censeamus, in quibus omnia illa breviter comprehenduntur, quae in sacra scriptura fusius tractantur, et quorum cognitio homini christiano ad aeternam salutem est necessaria. Hiernach ist der Glaubensgrund der Laien ein anderer als der der Theologen: diese haben die Schrift, jene die Catechismen Luthers und stehen so auf menschlicher Auctorität.

2) L. c. p. 571: Et quia statim post apostolorum tempora, imo etiam cum adhuc superstites essent, falsi doctores et haeretici exorti sunt, contra quos in primitiva ecclesia symbola sunt composita, i. e. breves et categoricae Confessiones, quae unanimem catholicae christianae fidei consensum et confessionem Orthodoxorum et verae ecclesiae complectebantur etc. Quod vero ad schismata in negotiis fidei attinet, quae in *nostra* tempora inciderunt, judicamus etc. (Anm. 1).

unter der Eingebung des göttlichen Geistes. Die Lehre der Kirche und die Sentenzen der Kirchenväter, wenn man auch annimmt, daß ihre Quelle die apostolische Tradition sei, sind doch kein theopneustischer Ausdruck der Wahrheit, sondern im besten Falle, könnte man sagen, der göttliche Kern in menschlicher Schale. Auch katholischerseits wird, wie schon bemerkt (S. 39), gerne eingeräumt, daß die Aussprüche der Väter und der Kirche als solche dem Wort der hl. Schrift nicht gleich stehen. Allein dieser Schein der Wahrheit beruht theils auf einer Ueberspannung des Inspirationsbegriffs, theils auf der (schon früher beleuchteten) Vermischung der Schrift an sich mit der ausgelegten Schrift, der Schrift mit dem Worte Gottes, des Wortes Gottes als Ausdruck der Wahrheit mit dieser Wahrheit selbst. Es kann also, was von der Bibel gesagt wird, jedenfalls nur von der objectiv ausgelegten Bibel gelten, nur vom Standpunkt einer solchen Auslegung derselben, die ihren ganzen Inhalt ohne subjective und menschliche Beimischung erfaßt und als Inhalt des Glaubens ergreift oder vorstellt. Und so sieht man die „sich selbst auslegende" Bibel, den hl. Geist, „der in ihr und durch sie spricht", auch hier mit innerer Nothwendigkeit wiederkehren. Da nun dieß eine bloße Fiction ist und die Concordienformel selbst auch nicht ausdrücklich darauf insistirt, so wird in der That und Wahrheit die subjective Auslegung zur Norm und Regel des Glaubens erklärt und über die Auslegung der Kirche gestellt. Jetzt gewinnt das Schriftprincip ein ganz anderes Ansehen und der in diesem bestimmten Sinne gefaßte Ausdruck desselben wird fast unerträglich: Wir glauben, bekennen und lehren, die einzige Regel und Norm, nach der alle Lehren (Dogmen) und alle Lehrer geschätzt und gerichtet werden müssen, sei schlechterdings keine andere, als die subjective Auslegung der hl. Schrift; alle übrigen Schriften, so der ältern Kirchenväter wie der neuern Lehrer, unter welchem Namen sie auftreten mögen, sind der so ausgelegten Schrift nicht gleichzuachten, sondern ihr zu unterwerfen, und in keiner anderen Bedeutung anzunehmen, denn als Zeugen, welche lehren,

welcher Gestalt nach den Zeiten der Apostel und an welchen Orten die Lehre der hl. Schrift in ihrer Reinheit erhalten worden sei. Erträglich und einigermaßen haltbar wird diese bestimmte Erklärung des Princips, wenn man die subjective Auslegung der Schrift im Sinne der wissenschaftlichen faßt, die als solche eine objective ist, oder nach Objectivität strebt. So geht dann das positiv theologische Princip in das rationalistische über, die hl. Schrift wird als Wort Gottes im eigentlichen Sinne fallen gelassen, ihre normative Geltung aufgegeben und der menschlichen Vernunft, die sich von jenem Standpunkt aus unter den Gehorsam des Glaubens gefangen gibt, ihr Principat zurückgestellt.

Wie dem aber auch sei, nach der Natur des Princips ist es klar, daß der Glaube und das Bekenntniß der Kirche, welche sie nun seien, und die der neuen Kirche so gut als die der alten, ein richterliches Ansehen oder eine dogmatische Geltung nicht haben, und die Ueberzeugung des Einzelnen weder bestimmen noch binden können. Sie sind geschichtliche Glaubenszeugnisse, die in jedem Moment der Geschichte verfallen, die man als wahr nur in so lang und in so weit anerkennen kann, als man sie mit der hl. Schrift übereinstimmend findet. Die wirkliche Uebereinstimmung Mehrerer im Glauben erscheint so als etwas zufälliges, und Dogma und Glaubensbekenntniß überhaupt als etwas bloß conventionelles; der bestimmte Sinn, in dem man sich dazu bekennt, die eigene Ueberzeugung ist für das Subject vorbehalten. Und wenn nun Streitigkeiten entstehen über die Lehre der hl. Schrift, wer entscheidet, und ist eine endgültige Entscheidung möglich? Melanchton antwortet[1]: die hl. Schrift selbst, offenbar von der Voraussetzung aus, daß die hl. Schrift sich selbst erkläre; dann ist

---

1) Quis igitur erit judex, quando de scripturae sententia dissensio oritur, cum tum opus sit voce dirimentis controversiam? Respondeo, ipsum verbum dei est judex. Loc. theolog. Vgl. die Stelle aus Quenstedt oben S. 57.

die Entscheidung nothwendig auch endgültig für alle, welche sie als solche und somit ihre normative Geltung anerkennen. Daß die hl. Schrift aber in der That sich nicht selbst erklärt, erkennt man auch hier wieder am besten aus der Geschichte, aus den endlosen Streitigkeiten, welche die Anhänger des Schriftprincips entzweien und verwirren.

Da sich die Schrift, wie oft gesagt, nicht selbst auslegt und der hl. Geist nicht in ihr und durch sie zu uns spricht, so müssen wir schließlich noch untersuchen, von welcher Art denn nun die Schriftauslegung sei, welche vom Standpunkt des Schriftprincips aus der traditionell kirchlichen entgegentritt. Nach der Strenge des Princips könnte sie nur die rationalistische, die rein wissenschaftliche sein, welche die hl. Schrift wie jedes andere Schriftwerk des Alterthums, unabhängig von jeder zuvor bestimmten dogmatischen Ueberzeugung in Betreff ihres Inhaltes erklärt wissen will. Aber schon die Voraussetzung, daß die Bibel als hl. Schrift Quelle des Glaubens und von normativer Geltung für alle Zeiten sei, sowie das kirchlich religiöse Interesse fordern eine dogmatische Auslegung. Diese nun beruht auf der den Reformatoren und ihrer Confession eigenthümlichen christlichen Grundüberzeugung von der totalen geistig sittlichen Unfähigkeit des natürlichen Menschen und seiner Rechtfertigung vor Gott durch den Glauben allein ohne sittliche Selbstbestimmung und Mitthätigkeit; von ihr, von diesem inhaltlichen oder Materialprincip machen sie die Auslegung der Schrift im Einzelnen abhängig, so leiten sie die einzelnen dogmatischen Lehren, zu denen sie sich bekennen, aus ihr ab[1]). In dieser Beziehung nimmt der orthodoxe Protestantismus eine ähnliche Stellung zur katholischen Kirche ein, wie der Gnosticismus des 2. Jahrhunderts. Auch dieser anerkannte die kirchliche Tradition nicht; er stimmte aber darin mit dem kirchlichen System überein, daß das dogmatische Schriftverständniß nicht unmittelbar mit ihr selbst gegeben oder auf rein wissenschaftlichem

1) Neander, Dogmengesch. II. S. 213. 223.

Wege zu erlangen, sondern von einem außer der Schrift liegenden und von ihr unabhängigen positiven Princip abhängig sei [1]). Dieses Princip war ihm seine eigene, aus andern als christlichen Quellen geflossene Weisheitslehre. Aber er räumte diesen außerchristlichen Ursprung desselben nicht ein, sondern bemühte sich angelegentlich, das was in der That und Wahrheit nur seine subjective Auffassung des Christenthums war, als die ächte, ihm apart auf geheimem Wege zugekommene apostolische Lehrtradition gegenüber der kirchlichen zur Geltung zu bringen. Gerade so verwirft auch der Protestantismus die kirchliche Tradition und die auf sie gebaute kirchliche Schrifterklärung, und stellt ihr seine eigene Auffassung des Evangeliums, die zuvor bezeichnete dogmatische Grundüberzeugung entgegen. Gerade so will auch er nicht Wort haben, daß diese Auffassung, was sie in Wahrheit ist, nur ein ihm eigenes subjectives christliches Bewußtsein sei, sondern er behauptet es als die objectiv und positiv christliche Wahrheit. Aber was im 2. Jahrhundert noch möglich war, hatte im 16. Jahrhundert nicht mehr die geringste Aussicht auf Erfolg. Unter dem Titel der apostolischen Tradition konnte die Reformation ihr subjectives christliches Bewußtsein nicht einführen, auf diesem Grunde dasselbe gegen den kirchlichen Glauben unmöglich behaupten. Sie mußte im Gegentheil das Traditionsprincip überhaupt und geradezu verwerfen, und konnte sich einzig und allein auf die Bibel stellen [2]). Aber andrerseits sah sie sich gleichwohl, wie gezeigt, genöthigt, über die Schrift hinauszugehen und ein objectives Princip der Schrifterklärung, der Erkenntniß der in ihr enthaltenen dogmatischen Wahrheiten zu statuiren. Dieses Princip ist nach ihrer Theorie der hl. Geist, der in der Schrift und durch sie redet — als Geist durch sein Wort zum Geiste, wie die Organe der Kirche

---

1) Irenae. adv. haer. III, 2.

2) Neander, Dogmengeschichte, II. S. 212: „Die Reformation konnte sich nicht halten der katholischen Kirche gegenüber, ohne einen Angriff auf die Tradition zu führen und das Princip festzuhalten, daß allein aus der hl. Schrift die christliche Wahrheit abzuleiten sei.“

in lebendiger Weise zu uns reden. Hätte diese Theorie thatsächliche Wahrheit, so hätte die Reformation gegen die katholische Kirche Recht. Da dieses aber nicht der Fall ist, und nach ihrer eigenen Annahme nicht der Fall sein kann, sofern der hl. Geist nach dieser Annahme nicht der vorreformatorischen Kirche und überhaupt nicht Allen, sondern eben nur ihr und ihren Urhebern und Anhängern den wahren Schriftinhalt eröffnet; so schlägt das objective Princip der Schriftauslegung in ein subjectives um, und die dogmatische Grundüberzeugung, das Materialprincip, das zu dem formalen hinzu kommen soll und muß, um die dogmatische Auslegung der Schrift im Unterschiede von der bloß wissenschaftlichen und rationalistischen herzustellen, ist nichts anderes, als die individuelle Ueberzeugung der Reformatoren, die gar keine objective Gewähr bietet und der kirchlichen Tradition und Lehrauctorität gegenüber nicht Stand halten kann.

§. 5.

Fortsetzung. Weitere Begründung des Traditionsprincips durch Auflösung der Einwürfe gegen dasselbe.

Zwei Momente sind es, die den Inhalt und das Wesen des kirchlichen Erkenntniß- oder Formalprincips bestimmen: der unmittelbare Besitz der christlichen Wahrheit in der apostolischen Ueberlieferung, dessen sich die Kirche erfreut, und das Amt und die Auctorität der Kirche, diese Wahrheit und auf ihrem Grunde auch die wahre Schriftauslegung dem Einzelnen darzubieten und zu vermitteln. Eben darum sind es auch zwei Haupteinwürfe, die vom Standpunkte des Schriftprincips aus gegen das kirchliche Traditionsprincip erhoben werden. Auf diesem Standpunkte erkennt man in den prophetischen und apostolischen Schriften den vollständigen, die mündliche Lehrüberlieferung der Apostel für alle Zukunft ersetzenden, sowie den allein reinen Ausdruck der christlichen Wahrheit; in der an diese unmittelbar sich haltenden mündlichen Tradition der katholischen Kirche aber

eine Trübung der göttlichen Wahrheit durch menschliche Zusätze. Daher wird von ihm aus die hl. Schrift für die einzige und allein sichere Quelle der Wahrheit erklärt. Man erklärt die hl. Schrift aber zweitens auch für die selbständige und höchste Quelle der Wahrheit, und erblickt in dem Lehramt der Kirche, kraft dessen sie sich gleichsam zwischen das göttliche Wort und das darnach verlangende Subject stellt, und ihm die Ergreifung der Wahrheit vermittelt, eine unstatthafte Trennung desselben von dem unmittelbaren Quell der Wahrheit und des Lebens; in der kirchlichen Schriftauslegung eine Erhebung der Kirche über das Wort Gottes; in der kirchlichen Lehrauctorität eine unzulässige Bevormundung des freien Christenmenschen, eine Beschränkung der subjectiven Freiheit und der freien Forschung.

Wie die beiden Seiten des Traditionsbegriffs zwar wohl zu unterscheiden und von uns im vorigen §. unterschieden, aber nicht von einander zu trennen und als selbständige Begriffe zu behandeln sind; so ist auch der Angriff auf ihn zwar nach seinen beiden Seiten gesondert zu betrachten, aber auch stets in der Einheit seiner Momente zu erfassen und von diesem höhern Standpunkte aus abzuwehren.

Der Protestantismus verwirft in thesi [1]) das Traditionsprincip unbedingt und vollständig; die Schrift allein soll Quelle der Wahrheit und ihrer Erkenntniß, und in Zweifels- oder Streitfällen die allein gültige Instanz der Entscheidung sein. Da er aber die geschichtlichen Thatsachen, die durch die ausdrücklichsten Zeugnisse der Schrift selbst erwiesen sind: daß es der bestimmte Wille und Auftrag des Herrn und der eigentliche Beruf seiner Apostel war, das Evangelium mündlich auszubreiten, und sie deßhalb auch wirklich ihre schriftstellerische Thätigkeit nur accessorisch

---

1) Thatsächlich stellt sich die Sache anders; der orthodoxe Protestantismus wenigstens geht fortwährend selbst von einer Lehrtradition aus, und macht von seinem sog. Materialprincip die Schriftauslegung im Einzelnen abhängig. Er will eine dogmatische Schriftauslegung. Vgl. §. 4. S. 69 ff.

und in subsidium der mündlichen Verkündigung eintreten ließen — schlechterdings nicht bestreiten kann: so muß er eine Wendung nehmen, durch welche die hieraus zu Gunsten des Traditionsprincips sich ergebenden Folgerungen abgeschnitten werden. Er behauptet daher einerseits, daß sich Schrift und Ueberlieferung dem Umfange nach völlig decken, somit die letztere als Erhaltungs- und Fortpflanzungsmittel der christlichen Wahrheit außer und neben der Schrift mindestens überflüssig sei [1]), und daß wenigstens jetzt sich nicht mehr auf sie berufen werden könne, da sie der Natur der Sache nach vielen Trübungen ausgesetzt sei und bei aller Treue und Sorgfalt der kirchlichen Organe auf die Dauer vor fremdartigen Beimischungen nicht hätte bewahrt werden können und auch nicht bewahrt worden sei [2]). Daher seien durch eine innere Nothwendigkeit [3]) die Schriften

1) Nach Nitzsch (Protestantische Beantwortung d. Symbolik Möhler's S. 235) hätten die Apostel zwar wohl dem Umfang der Rede nach mündlich mehr gelehrt als schriftlich, der Art nach aber mündlich nichts anderes und nicht mehr als schriftlich. Das Letztere ist materiell genommen wohl wahr — denn sie lehrten mündlich und schriftlich die christliche Wahrheit — formell genommen aber geradezu falsch (vgl. S. 35. 40. f.).

2) Twesten, Vorlesungen I. S. 288: „Insoweit die Tradition die Lehren Christi und der Apostel wirklich rein und zuverlässig fortpflanzen konnte, haben wir nichts dagegen (!), sie als Erkenntnißquelle derselben gelten zu lassen. Da aber nicht nur aus allgemeinen Gründen erhellt, daß sie es nur für wenige Generationen und nur höchst unvollkommen konnte, sondern da sich auch Belege genug darbieten, die den sich daraus ergebenden Verdacht bestätigen: so können wir auf keinen Fall die Voraussetzung als gültig anerkennen, daß Alles ohne Unterschied, was unter dem Namen der Tradition gelehrt wird, sobald man von keinem andern Ursprung wisse (Anspiel auf den oben S. 37 angeführten Augustinischen Satz), von Christo und den Aposteln herrühre, vielmehr muß dieß für jeden einzelnen Fall bewiesen werden. Soweit dieß nun mit einiger Wahrscheinlichkeit geschehen kann, wird man nichts finden, was bloß die Tradition enthielte und nicht die Schrift (aber die Kindertaufe, die Feier des Sonntags rc.). Zudem wird man aber bei diesem Beweise der Schrift nicht entbehren können, weil wir außer ihr keine einzige zuverlässige Urkunde haben, die uns bei der historischen Untersuchung, ob eine Lehre apostolisch sei, leiten könnte."

3) Nach orthodox protestantischer Anschauung: die apostolischen Schriften

der Apostel an die Stelle der apostolischen Verkündigung getreten und mit Ausschluß derselben die alleinige selbständige Quelle der christlichen Wahrheit geworden [1]). Praetermissis ergo traditionibus uni scripturae sacrae esse adhaerendum [2]). Die hl. Schrift sei es, die uns über Alles, was zum Heile nöthig, so vollständig und vollkommen, d. h. so klar und deutlich unterrichte, daß ihr Inhalt der Erkenntniß eines Jeden zugänglich sei [3]). Kurz, aus solchen Gründen wird an die Stelle des magisterium Spiritus S. in der Kirche ein magisterium Sp. S. unmittelbar in der Schrift und durch sie gesetzt, oder aber dem menschlichen Geist, dem Subject und der Wissenschaft, die Schrifterklärung anheimgestellt.

Es entgeht aber den Vertheidigern des Schriftprincips,

---

seien durch eine wunderbare Fügung Gottes so aus der Hand ihrer Verfasser hervorgegangen, wie wenn diese sie selbst dazu bestimmt hätten, alleinige Quelle der Wahrheit zu sein. Vgl. §. 4. S. 34 f.

1) Neander, Dogmengeschichte I. S. 76: „Versetzen wir uns in die ursprünglichen Verhältnisse, so war es der Beruf der Apostel, zuerst durch mündliche Verkündigung die Wahrheit fortzupflanzen. Die schriftliche Thätigkeit kam nur accessorisch hinzu, wo ihre mündliche Lehrthätigkeit sie veranlaßte. Auf alle Fälle aber muß gleiche Auctorität haben, was sie als Lehrer aussprechen, sei es schriftlich oder mündlich; auf beide Weisen stellen sie ihr Bewußtsein von der Wahrheit dar. So lange sie lebten und man in allen ungewissen Fällen sich an sie selber wenden konnte, hatte man ein Recht, ihre mündliche Ueberlieferung zur Hauptquelle der christlichen Erkenntniß zu machen. Es erhellt aber, daß das Verhältniß nicht mehr dasselbe war, wenn keiner der Apostel mehr lebte. Die mündliche Ueberlieferung war vielen Trübungen ausgesetzt, die Schriften der Apostel aber waren es minder und bildeten daher einen Ersatz für ihre mündliche Lehrthätigkeit." Neander sieht sich jedoch als Geschichtschreiber veranlaßt, hinzuzufügen: man sei beim Uebergang in die nachapostolische Zeit der großen Veränderung, welche das Verhältniß von Schrift und Ueberlieferung erlitten hatte, nicht bewußt geworden und habe sich gewohnter Weise vorzüglich an die mündliche Ueberlieferung gehalten. Die Veränderung war aber eben nicht vor sich gegangen; es lag in der Natur der Sache, daß sie nicht eintrat.

2) Gerhard, loc. theol. I, 25.

3) Die Belege bei Schmid, a. a. O. S. 37. 41.

die ihr Auge der geschichtlichen Anschauung der Sache nicht verschlossen und in einen blinden Dogmatismus sich verrannt haben, selbst nicht im Mindesten, daß schon bei Lebzeiten der Apostel nicht allein deren schriftliches, sondern selbst ihr mündliches Wort, sofern es ein- für allemal in einem bestimmten Umfang und Ausdruck ausgesprochen war, an und für sich nicht zureichte, Zweifel zu verhüten und weitere Belehrung überflüssig zu machen. Man sieht ein, daß es vielfach nöthig wurde, weitere Aussprüche, bestimmtere Belehrung von Seiten der Apostel, mündliche oder schriftliche, zu veranlassen [1]). Wie sollten aber nun, fragen wir hierauf gestützt, nach dem Hintritt der Apostel auf einmal deren Schriften, und zwar für sich allein, ohne Beiziehung ihrer mündlichen Lehrtradition, die schlechthin zureichende Quelle der Erkenntniß der Wahrheit für alle Zeiten geworden sein? Konnten, mußten denn nicht, wie es zu ihren Lebzeiten so oft geschah, immer aufs Neue „ungewisse Fälle" eintreten? Wer gab nun Auskunft? und wer konnte sie geben, wie sie die Apostel gegeben haben würden? Die bloße Hinweisung auf das geschriebene Wort der Apostel, selbst mit Beiziehung des mündlich Ueberlieferten, genügte nicht. Denn eben darüber, was sie damit ausgesprochen und zu erkennen gegeben haben, oder wie das auf bestimmte neue Verhältnisse anzuwenden sei, entstanden Zweifel, erhoben sich Streitfragen. Man denke an die Frage wegen der Ketzertaufe. Eine lebendige Auctorität, wie es die Apostel in den Augen Aller zu ihrer Zeit waren, eine solche war auch für die nachapostolische Zeit und ist für alle Zeiten nothwendig. Eine solche aber ist nur in dem vom hl. Geiste geleiteten Lehramt der Kirche, nicht in dem stehenden Ausdruck der apostolischen Schriften vorhanden; nicht an deren Buchstaben ist die Wirksamkeit des hl. Geistes, den der Herr den Seinigen verheißen, geknüpft, sondern an das Amt derer, denen die Apostel die Leitung der von ihnen gestifteten Kirchen und die Bewahrung der diesen

1) Neander a. a. O.

mitgetheilten Wahrheit übertragen haben. In diesem Sinne ist die Stelle des Irenäus zu verstehen: Quid enim? et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et re liquidum est? Quid autem, si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias [1])? Nicht auf den äußern Ausdruck der von den apostolischen Gemeinden bewahrten apostolischen Ueberlieferung verweist er als die höchste Instanz für die Entscheidung der auftauchenden Streitfragen, und noch viel weniger auf die apostolischen Schriften, in denen er nicht einmal ein schlechthin unentbehrliches Mittel der Erhaltung und Ausbreitung der Wahrheit erkennt [2]), sondern auf den Glauben der Kirche und das in ihr vorhandene lebendige Verständniß der apostolischen Ueberlieferung, auf die kirchliche Tradition in diesem umfassenden Sinne des Wortes.

Was gegen die Tradition eingewendet wird, bezieht sich zunächst auf die Fortpflanzung und Reinerhaltung derselben in der Kirche. Man stellt sich nämlich vor (S. 73. A. 2), als ob es sich um einen umfassenden und complicirten, aus einer großen Zahl von Sätzen und Bestimmungen zusammengesetzten Lehrbegriff handle, der durch die bloße Kraft des Gedächtnisses und der Erinnerung erhalten und fortgepflanzt werden sollte. Von solcher Anschauung aus gewann dann freilich der Zweifel Raum, ob dieß bei aller Treue und Sorgfalt der kirchlichen Organe auch so vollkommen habe gelingen können, daß nicht mannigfache Veränderungen an dem gegebenen Inhalte durch

---

1) Adv. haer. III, 4. 1. Vgl. theol. Quartalschr. a. a. O. S. 211 ff. und oben S. 44 f.

2) Vgl. adv. haer. l. c. n. 2, wo er ausführt, daß viele barbarische Völker (vom Standpunkt der griechischen Sprache und Bildung ist dieß zu verstehen) ohne Schrift den Glauben angenommen und die Ueberlieferung bewahren.

Zusatz oder Weglassung und durch Verrückung der ursprünglichen Gedankenverbindung im Laufe der Zeit eingetreten sein sollten. Allein für's Erste war nicht ein umfassender und complicirter Lehrbegriff, und für's Andere war er nicht als bloße Gedächtnißsache ohne alle äußeren Unterstützungsmittel, insbesondere das der schriftlichen Fixirung der apostolischen Ueberlieferung zu erhalten und fortzupflanzen. Der wesentliche Inbegriff der apostolischen Verkündigung faßte sich in den Rahmen des apostolischen Symbolums, und alles Detail derselben fügte sich demselben in ungekünstelter Weise ein. Sie wurde weniger verbotenus durch die Kraft des Gedächtnisses, als dem Sinn und Geiste nach durch unverbrüchliche Glaubenstreue und die innere Macht, welche die evangelische Wahrheit auf den ganzen geistigen Menschen ausübt, ergriffen und festgehalten. Diese Wahrheit ist eine sehr einfache und wird von den Armen am Geiste so leicht und sicher erfaßt und behalten, als von den geistig Hochgebildeten. „Daher kommt es, sagt Irenäus [1]), daß obgleich die Sprachen der Welt sehr verschieden sind, doch die Kraft der Tradition eine und dieselbe ist und weder die in Germanien gegründeten Kirchen anders glauben und anders lehren, als die in Hiberien u. s. w.; sondern gleichwie die Sonne, Gottes Werk, für die ganze Welt eine und dieselbe ist, so leuchtet auch das Glaubenslicht, die Verkündigung der Wahrheit, überall gleich und erleuchtet alle Menschen, welche zur Kenntniß der Wahrheit gelangen wollen. Unter denen, welche den Kirchen vorstehen, zeichnen sich Einige durch Sprache und Bildung aus, Andere nehmen eine niedrigere Stufe ein; aber jene werden so wenig den Schatz der göttlichen Wahrheit, die Tradition, bereichern oder vervollkommnen (denn keiner ist über dem Meister), noch diese ihn verkürzen oder verringern. Es ist ein Glaube Allen gemein; der Gebildete, der ihn besser auseinanderzusetzen versteht, erweitert ihn nicht, der Andere verringert ihn nicht.“ Die Tradition, der von den

---

1) Adv. haer. lib. I. c. 10. n. 2.

Aposteln überlieferte Glaube ist das Band, welches die Gläubigen desselben Ortes zu einer Gemeinde und die über die ganze Erde verbreiteten Gemeinden zu einer Gesammtgemeinde verbindet. Das ist die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche: geeinigt durch das Band des Glaubens, der Liebe und des Friedens; heilig durch den Beistand und die Leitung des hl. Geistes, welcher die Seele des Leibes Christi ist; allgemein, weil die ganze Christenheit umfassend und zur Einheit verbindend und alle Sectirerei und Separation von sich weisend; apostolisch vermöge ihres Ursprungs. Die apostolische Ueberlieferung ist die Wahrheit, die den zur Taufe sich Vorbereitenden mitgetheilt, worin sie unterrichtet wurden, und die sie bei der Taufe als ihren Glauben bekannten, zu behalten und zu halten gelobten. Durch diesen continuirlichen Unterricht in derselben Wahrheit und ihre beständige Wiederholung vor der ganzen Gemeinde, sowie durch die stete Communication der christlichen Gemeinden unter einander entstand und erhielt sich ein allgemeines Glaubensbewußtsein und Bekenntniß, und damit eine Schutzwehr gegen das Eindringen neuer, fremdartiger Elemente [1]), wovon die Zügellosigkeit des subjectiven Geistes und die von ihm sich angemaßte freie, nach den eigenen Meinungen und Vorurtheilen willkührlich regulirte Schriftauslegung von Anfang an ein so reiches Material lieferte. Dieser allgemeine Glaube der Kirche galt als ein so sicheres und vollgültiges Zeugniß der Wahrheit, daß er als die Regel des Glaubens und als Norm der Schriftauslegung geltend gemacht, und alle Lehren und Lehrer nach seiner Maaßgabe beurtheilt wurden.

Wiewohl aber die mündlich mitgetheilte Lehre der Apostel von der Kirche selbst in der gleichen lebendigen Weise verkündigt und durch die Continuität dieses Unterrichtes erhalten und von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt worden ist, so standen dieser Verkündigung, die ihrer Natur nach etwas Bewegliches,

---

1) Rufin. exposit. Symb. ap. c. 3.

weil durch die Subjectivität der Lehrer und die subjectiven Bedürfnisse der Lernenden bedingtes und darnach sich mannigfach modificirendes ist, äußere objective Anhaltspunkte zur Seite; somit war sie nicht allein durch die innere Macht der Glaubenstreue ihrer Organe und den höhern Beistand des göttlichen Geistes vor Abwegen und Verirrungen geschützt. Diese äußern festen Anhaltspunkte hatte sie zunächst an den Schriften der Apostel. Aber nicht allein an ihnen, sondern auch an allen jenen Aufzeichnungen, in welchen die Schüler der Apostel und die an sie sich anreihenden Lehrer ihrem Glaubensbewußtsein Ausdruck gaben, theils in der einfachen Weise brieflicher Mittheilungen an einzelne Personen und Gemeinden, theils in eigenen Lehrschriften, worin das Christenthum dem Juden- und Heidenthum gegenüber vertheidigt oder die aus der Mitte des christlichen Bekenntnisses selbst aufgetauchten Häresien bekämpft werden. Später nahm die Kirche als solche, repräsentirt durch ihre Vorsteher auf Particular- und Generalsynoden, Veranlassung, ihrem Glaubensbewußtsein schriftlichen Ausdruck zu geben, und das apostolische Symbolum durch Beifügung genauerer Bestimmungen seines Ausdrucks zu erweitern, d. h. den ihm innewohnenden, von Anfang an festgehaltenen Gedanken (Glauben) schärfer zu fixiren [1]. Die ganze christliche Literatur, soweit sie den ächten Zeugen des kirchlichen Glaubens ihr Dasein verdankt, ist nichts Anderes, als der schriftliche Ausdruck der apostolischen Lehre, wie sie übereinstimmend mit den hl. Schriften von Anfang an in der Kirche verstanden, geglaubt, gelehrt und vertheidigt wurde.

So wurde die Sache von Anfang an angesehen und von

1) Vincent. Lir. commonit. c. 32: Hoc, inquam, semper neque quidquam praeterea haereticorum *novitatibus* excitata conciliorum suorum decretis catholica perfecit ecclesia, nisi ut, quod prius a majoribus *sola traditione* susceperat, hoc deinde posteris etiam *per scripturae chirographum* consignaret, magnam rerum summam paucis literis comprehendendo, et plerumque propter intelligentiae lucem *non novum fidei sensum* novae appellationis proprietate signando.

diesem Gesichtspunkte aus der Traditionsbeweis geführt. Irenäus [1]) erklärt einem gewissen Florinus, daß seine Meinungen nicht die gesunde Lehre enthalten, daß sie nicht mit der Kirchenlehre und mit demjenigen, was die frühern Lehrer und Vorsteher der Kirche, welche Schüler der Apostel waren, ihm überliefert hätten, in Uebereinstimmung sich befinde. Zum Beweis dessen erinnert er ihn an Polykarpus, den er (Florinus) in Asien gesehen und dessen Wohlgefallen er sich zu erwerben bemüht gewesen sei; er erinnert ihn an die Reden, die Polykarpus an das Volk gehalten, worin er seines Umgangs mit dem Apostel Johannes und den Uebrigen, die den Herrn gesehen, Erwähnung gethan und die Reden wiederholt habe, die er von denselben über den Herrn, seine Wunder und seine Lehre vernommen und dieses Alles ganz in Uebereinstimmung mit den hl. Schriften erzählt und dargestellt habe [2]). Aber auch aus den Briefen des hl. Polykarp, die er theils an benachbarte Kirchen, theils an einzelne Brüder richtete, könne dieß — daß die Meinungen des Florinus falsch seien — klar nachgewiesen werden. — In seinem Briefe an die Philipper ermahnt Polykarpus, die falschen Lehren (der Doketen) zu verlassen und zurückzukehren zu der von Anfang überlieferten Lehre [3]). Ebenso ermahnt der hl. Ignatius [4]), die schlechten Lehren der Häretiker zu fliehen und getreulich an den Ueberlieferungen der Apostel festzuhalten, die er durch sein Zeugniß zu bekräftigen und schriftlich niederzulegen für nothwendig erachtet habe, damit die Nachwelt eine sichere Kunde davon erhielte. In gleicher Weise hielt es Papias für seinen Beruf, „das, was er vordem von den Presbytern (worunter er die Apostel versteht) gehört und seinem Gedächtnisse eingeprägt habe, mit seinen Erklärungen niederzuschreiben, damit die apostolische

---

1) Opp. ed. Stieren tom. I. p. 822 sqq. und bei Eusebius hist. eccl. V, 20.

2) Ἀπήγγελλε πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς.

3) Ep. c. 7: ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον — ἐπιστρέφωμεν.

4) Bei Eusebius h. e. III, 20.

Wahrheit auch durch sein Zeugniß bekräftigt werde [1]). Um die Gnostiker zu widerlegen, beruft sich Irenäus auf die Lehrtradition der römischen Kirche. Zu diesem Ende weist er auf den Vorsteher der römischen Kirche, Clemens, hin, „welcher die Apostel selbst gesehen und mit ihnen verkehrt und der mit vielen Andern die noch in die eigenen Ohren tönende und in frischem Gedächtniß haftende Tradition der Apostel vor sich hatte.“ „Unter diesem Clemens also“, fährt er fort, „schrieb die römische Kirche, nachdem unter den Christen zu Corinth eine nicht unbedeutende Spaltung entstanden war, einen Brief (*ἱκανωτάτην γραφὴν* [2]), worin sie dieselben zum Frieden ermahnt und ihren Glauben und die von den Aposteln eben erst empfangene Ueberlieferung wieder auffrischt.“ Daraus könne man die apostolisch kirchliche Tradition erkennen [3]). Deßgleichen weist Irenäus auf den Brief des heiligen Polykarp an die Philipper hin: *ἐξ ἧς καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας οἱ βουλόμενοι καὶ φροντίζοντες τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας δύνανται μαθεῖν.*

Und dieser Beweis für die Tradition hat dieselbe Sicherheit wie der Schriftbeweis. Oder warum sollten die Aufzeichnungen der apostolischen Väter keine sichern Urkunden sein für die Erforschung der Tradition der Apostel, und die Aufzeichnungen eines Irenäus u. A. keine solche für die Erforschung der Lehrtradition der apostolischen Väter u. s. w.? Warum sollten einzig und allein die apostolischen Schriften selbst uns sicher leiten können bei der Untersuchung, ob eine Lehre apostolisch sei? Offenbar deßhalb, meint man, weil eben nur diese Schriften von ihnen selbst verfaßt sind. Insofern sind sie freilich,

1) **Euseb.** h. e. III, 39. Vgl. theolog. Quartalschrift a. a. O. S. 195 f.

2) Vgl. theol. Quartalschr. a. a. O. S. 208.

3) **Adv. haer. III, 3. 3: Hunc patrem domini nostri Jesu Christi ab ecclesiis annuntiari, ex ipsa scriptura (Clementis s. ecclesiae romanae sub Clemente), qui velint discere possunt et apostolicam ecclesiae traditionem intelligere.**

die Gewißheit davon vorausgesetzt (vgl. §. 6), die sichersten Urkunden der apostolischen Lehre. Aber es handelt sich ja zuletzt nicht darum, sondern um ihren Inhalt, um die Erkenntniß desselben, also um die Auslegung ihrer Schriften zu diesem Behuf, und die Frage ist, ob die apostolische Tradition, wie sie in den Schriften der apostolischen Väter und der folgenden Lehrer und Vorsteher der Kirche, wie sie in dem beständigen, sich gleich bleibenden Glauben der Kirche vorliegt, dazu unnütz und völlig entbehrlich sei. Stehen wir etwa, von allem andern abgesehen, in einem nähern und unmittelbarern Verhältniß zu diesen Schriften, als die apostolischen Väter? Muß man doch zugeben, daß die Schriften der Apostel, vor fast zweitausend Jahren in einer uns fremden Sprache abgefaßt, in keinem unmittelbaren und lebendigen Verhältnisse zu uns stehen; muß man einräumen, daß es vielleicht einer Brücke bedürfe, um uns über die Schlucht hinüber zu führen, welche die Verschiedenheit der Nationalität und Bildung zwischen unserer und der apostolischen Zeit gezogen hat [1]). „Wer einige Jahre mit einem Manne gelebt hat, wird eine Schrift desselben unstreitig besser verstehen, als wem Charakter und Sinnesart ihres Verfassers fremd ist; denn jede Schrift ist nur ein unvollkommner Abdruck von einer gewissen Seite des menschlichen Lebens, aus welchem das Ganze schwer construirt, wogegen sie von dem, der von letzterm eine unmittelbare Anschauung hat, aus dieser weit leichter und vollkommener construirt werden kann. Etwas Aehnliches gilt in weiterer Ausdehnung. Was christliches Leben und Denken sei, darüber mußte das von Christo und den Aposteln ausgegangene Leben selbst bessere Auskunft geben, als irgend eine Schrift vermochte; vielmehr setzte eine apostolische Schrift, um wahrhaft verstanden zu werden, das Leben im Christenthum voraus. Insoweit möchte man also der ältesten Kirche nicht Unrecht geben, wenn sie, um das Christliche und Apostolische

---

1) Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik der evang. luth. Kirche, I. S. 289.

von seinem Gegentheil zu unterscheiden, von demjenigen ausging, was sie unmittelbar lebendig in sich fand" [1]), d. h. von ihrem unmittelbaren, auf lebendiger, ununterbrochener Ueberlieferung beruhenden christlichen Bewußtsein und Glauben. Somit wäre also doch die kirchliche Ueberlieferung das wahre Erkenntnißprincip der christlichen Wahrheit, weil sie das vollkommenste Mittel des Verständnisses der apostolischen Schriften bildet, und die bleibende Bedeutung derselben in diesem Sinne nicht zu läugnen. Die apostolischen Väter mußten am besten wissen, was die Apostel lehrten und was sie in ihren Schriften als christliche Wahrheit aussprachen; Irenäus u. A. wiederum am besten wissen, was die apostolischen Väter als apostolische Lehre verkündigten und in ihren Schriften für alle Zeiten bezeugten u. s. f. D. h. in der ununterbrochenen kirchlichen Tradition haben wir das vollkommenste Mittel der Erkenntniß der christlichen Wahrheit anzuerkennen.

„In der Hauptsache, in Ansehung des Geistes einer zu beurtheilenden Ansicht, konnte dabei nicht leicht ein Irrthum eintreten, so lange in der Kirche selbst Christi Geist noch lebendig war; woran sollte dieß aber geprüft, wie dem Eindringen eines entgegengesetzten Geistes gewehrt werden" [2])? An der Bibel, ist die Antwort. Aber die Bibel legt sich ja nicht selbst aus. Wenn also gezweifelt wird, ob der Geist Christi auch fortwährend bei seiner Kirche geblieben; wenn behauptet wird, daß die spätere Kirche ihn verlassen und verläugnet habe: kann und muß da nicht zuerst und mit mehr Grund gezweifelt werden, ob Die, welche solche Zweifel hegen und solche Behauptung aussprechen, vom Geiste Christi beseelt seien; ob ihre Auslegung der Schrift, auf die sie sich stützen, auch die wahre sei. Dieses Bedenken greift um so mehr Platz, als man sich dabei auf die Schrift allein und die eigene subjective Auslegung derselben stützen will, und gleichzeitig nicht läugnen kann, daß die Schriften der Apostel nur ein unvollkommner Abdruck

1) Twesten a. a. O. S. 116.
2) Twesten a. a. O.

ihres christlichen Geistes und Lebens seien, und das sicherste Verständniß derselben in dem lebendigen Glauben der Kirche wurzle. Die in dem obigen Satze ausgesprochene Restriction lauft offenbar nur darauf hinaus, daß einige sich jetzt anmaßen zu behaupten: nicht die Kirche, sondern wir haben den Geist Christi; nur wenn wir die Schrift auslegen, und wie wir sie auslegen, sind wir sicher, daß nichts Menschliches dabei unterlauft [1]). Gewöhnlich wird das freilich so vorgestellt: wir wollen nichts, als das pure Wort Gottes; darum anerkennen wir die Schrift allein als Norm und Regel des Glaubens. Ob aber eine christliche Religionsgesellschaft das pure von allen Menschensatzungen freie Wort Gottes sein nennen könne, das muß doch davon abhängen, wie sie die Bibel auslegt und ob sie auf ihrem Standpunkt das wahre, das objective Auslegungsprincip derselben besitzt.

Der Angriff auf die Tradition als Quelle und Erkenntnißprincip der christlichen Wahrheit, der Zweifel an ihrer Reinheit und Sicherheit beruht weiterhin auf der Nichtbeachtung und Mißkennung des die Kirche und alle ächten Glieder derselben beseelenden Geistes, an dem Gegebenen und Ueberlieferten, so wie es gegeben und überliefert ist, streng festzuhalten. Wie die Apostel selbst an dem Grundsatze festhielten, nur das Gegebene zu überliefern (1. Cor. 2, 2. vgl. 2. Cor. 4, 5), so schärften sie denselben allen Gläubigen und insbesondere den Lehrern und Vorstehern der Gemeinden aufs nachdrücklichste ein (2. Thess. 2, 15. 1. Tim. 6, 20. 1. Cor. 11, 2. 2. Cor. 11, 4. Röm. 16, 17. Phil. 1, 27 f. Col. 2, 7 f.). Es folgt dieser Grundsatz aus dem Wesen der christlichen Wahrheit als einer positiven, durch göttliche Offenbarung dem Menschen gegebenen; daher er überall, wo das christliche Lehramt ein klares Bewußtsein von sich selbst hatte, als dessen Directive geachtet und befolgt worden ist. Die christliche Offenbarung ist ein der Menschheit von Gott verliehener Schatz der Wahrheit und

---

1) Vgl. Twesten a. a. O. S. 289.

ihrer Erkenntniß, ein Gut, das nicht einem, sondern allen gehört, und zu dem sich daher die, denen es zunächst anvertraut ist, nur als Verwalter, nicht als Eigenthümer oder Herren verhalten (1. Cor. 4, 1), eine Wahrheit, zu der der menschliche Geist eben darum, weil sie von Gott geoffenbart und nicht von ihm ausgedacht ist, in einem ganz andern Verhältniß steht als zu seinen eigenen Gedanken, die er gläubig annehmen, getreulich hüten und vor allen eigenen Beimischungen aufs gewissenhafteste bewahren muß. In diesem Sinne ermahnt der Apostel den Timotheus, „seinen Sohn im Glauben und Mitarbeiter", depositum custodi, devitans profanas vocum novitates (1. Tim. 6, 20. vgl. 2. Tim. 1, 12, 14). Vincentius Lir. commentirt dieses Wort trefflich, wenn er sagt [1]): depositum, i. e. quod tibi creditum est, non quod a te inventum; quod accepisti, non quod excogitasti; res non ingenii, sed doctrinae, non usurpationis privatae, sed publicae traditionis; res ad te perducta, non a te prolata, *in qua non auctor esse debes, sed custos, non institutor, sed sectator, non ducens, sed sequens.* Dieser Stellung des subjectiven Geistes zu der objectiven christlichen Wahrheit waren sich von Anfang alle Gläubigen und zumeist die Lehrer und Vorsteher der Gemeinden, denen der Dienst des Wortes anvertraut worden, nicht bloß aufs klarste bewußt, sondern auch aufs eifrigste bestrebt, der daraus sich ergebenden Forderung gerecht zu werden. Barnabas nennt unter den Regeln der via lucis (im Gegensatz der via tenebrarum) auch die: das Ueberkommene zu bewahren und weder etwas dazu, noch davon zu thun [2]). „Wir dürfen nichts Eigenes einführen, noch an ein von einem Andern Eingeführtes uns halten. Unsere Lehrer sind die Apostel, die selbst nur die von Christo empfangene Lehre den Völkern überlieferten" [3]). Zu

1) Commonit. c. 27. vgl. c. 12.

2) Barnab. ep. c. 19: Φυλάξεις ἃ παρέλαβες, μήτε προστιθεὶς, μήτε ἀφαιρῶν. Vgl. Polycarp. ep. ad Phil. c. 7. ob. S. 80.

3) Tertullian. de praescript. haeret. c. 6: Nobis nihil ex nostro arbitrio inducere licet, sed nec eligere, quod aliquis de arbitrio suo in-

diesem Grundsatz bekennen sich alle Lehrer einmüthig und gleich unbedingt [1]). Nihil innovetur, nisi quod traditum est [2]). Die Kirche selbst legt ihn ihren Entscheidungen in Sachen des Glaubens durchaus in gleicher Weise zu Grunde [3]), und es findet

---

duxerit. Apostolos domini habemus auctores, qui nec ipsi quidquam ex suo arbitrio quod inducerent elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus assignaverunt.

1) Basil. ep. 140. (Tom. III. p. 233. opp. ed. Paris. 1730): *Πίστιν δὲ οὔτε παρ' ἄλλων γραφομένην ἡμῖν νεωτέραν παραδεχόμεθα, οὔτε αὐτοὶ τὰ τῆς ἡμετέρας διανοίας γεννήματα παραδιδόναι τολμῶμεν, ἵνα μὴ ἀνθρώπινα ποιήσωμεν τὰ τῆς εὐσεβείας ῥήματα, ἀλλ' ἅπερ παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων δεδιδάγμεθα, ταῦτα τοῖς ἐρωτῶσιν ἡμᾶς διαγγέλλομεν.* — Hilar. de trin. IV, 14: Cessent itaque propriae hominum opiniones, neque se ultra divinam constitutionem humana judicia extendant. — Augustin. contr. Julian. II., n. 14: Quod invenerunt in ecclesia (majores nostri), tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt. Vincent. Lir. commonit. c. 9.

2) Das bekannte Wort des Papstes Stephanus gegen Cyprian in der Streitfrage wegen der Ketzertaufe (bei Cyprian. ep. 74 ad Pomp.). Cyprian selbst läugnet den Grundsatz nicht, sondern bestreitet nur, daß die von Stephanus vertheidigte Gewohnheit auf apostolischer Ueberlieferung beruhe. Vincentius Lir., der den Satz des Stephanus citirt, bemerkt dazu (Commonit. c. 9): Intelligebat enim vir sanctus et prudens, nihil aliud rationem pietatis admittere, nisi ut omnia, qua fide a patribus suscepta forent, eadem fide filiis consignarentur, nosque religionem, non qua vellemus ducere, sed potius qua illa duceret sequi oportere, idque esse proprium christianae modestiae et gravitatis, non sua posteris tradere, sed a majoribus accepta servare. Weitere Aussprüche desselben Grundsatzes führt Vincentius in seinem zweiten Commonitorium cap. ultim. an.

3) Beispielsweise beruft sich Vincentius Lir. auf das Concil von Ephesus: ubi cum de sanciendis fidei regulis disceptaretur, ne qua illic forsitan profana novitas obreperet, universis sacerdotibus, qui illo ducenti fere numero convenerant, hoc catholicissimum, fidelissimum atque optimum factu visum est, ut in medium sanctorum patrum sententiae proferrentur, ut scilicet rite atque solemniter *ex eorum consensu atque decreto antiqui dogmatis confirmaretur et profanae novitatis blasphemia condemnaretur* (Commonit. II. cap. penult.). Er führt hierauf die Namen der Väter selbst an, quorum in illo Concilio vel tanquam judicum, vel tanquam testium scripta recitata sunt ... juxta quorum ibidem concinentem sibi concordemque sententiam et legis sacrae proloquia exposita sunt et

sich keineswegs, wie man angenommen hat [1]), ein wesentlicher Unterschied in dem Verfahren der alten und der spätern Kirche. Niemals hat die Kirche die Tradition ihrer Auctorität untergeordnet und sich eine Machtvollkommenheit über den Glauben angemaßt; immer hat sie sich lediglich als Depositär des apostolischen Glaubens betrachtet, daher bei Glaubensentscheidungen stets mit Sorgfalt den Glauben der frühern Jahrhunderte bis hinauf zu den Zeiten der Apostel zu constatiren gesucht und diesen von Anfang an überlieferten Glauben zur Grundlage und Richtschnur ihrer Entscheidungen genommen. Sie hat sich nie eine Auctorität über den Glauben, sondern nur über die Einzelnen und denjenigen gegenüber zugeschrieben, welche ihre eigene subjective Meinung zur Geltung zu bringen und auf ihre subjective Schriftauslegung gestützt dem überlieferten Glauben einen andern zu unterschieben bestrebt waren. Eine so vollkommene Resignation auf die eigene Subjectivität, eine so unbedingte Hingabe an das objectiv Gegebene, eine so unverbrüchliche religiöse Treue gegen den Glauben der Väter, wie sie der katholischen Kirche und jedem ächten Gliede derselben einwohnen [2]): sie geben die

---

divini dogmatis regula constabilita est. Die kirchlichen Synoden selber heben meistens ausdrücklich jenen Grundsatz hervor und bezeichnen ihn als die Richtschnur, nach welcher sie bei ihren Entscheidungen vorgingen.

1) Twesten a. a. O. S. 117. „Was historisch betrachtet dem Zeugnisse der Tradition abging, das supplirte die katholische Kirche, besonders die spätere, eigentlich Römische, durch die Auctorität, die sie als Kirche zu besitzen glaubte. Letzteres war der ältesten Kirche noch fremd; sie betrachtet sich mehr nur als Depositär, und sucht historische Gründe auf, das Ansehen der Tradition zu stützen; sie verweist z. B. auf die Gemeinden, die zu den Aposteln, als Stiftern oder Lehrern, in nähern Verhältnissen gestanden, und in denen die Reihe der Bischöfe namhaft gemacht werden könne, die seit der Apostel-Zeiten gelebt und für die Fortpflanzung ihrer Lehre Sorge getragen haben."

2) Vincent. Lir. commonit c. 9: Mos iste semper in ecclesia viguit, ut quo quisque foret religiosior, eo promptius novellis adinventionibus contrairet. — Cap. 25: Ille est verus et germanus catholicus, qui veritatem dei, qui ecclesiam, qui Christi corpus diligit, qui divinae religioni, qui catholicae fidei nihil praeponit: non hominis cujuspiam auctoritatem,

stärkste menschliche Bürgschaft für die Reinerhaltung der Tradition, gegen welche keine Exception aufkommen kann.

Wenn freilich alles menschliche Streben, auch bei der eifrigsten Sorge und der umsichtigsten Thätigkeit, doch niemals seines Erfolges vollkommen sicher sein kann: so bleibt auch unter den angegebenen Verhältnissen und Umständen, so günstig sie für die Erzielung desselben sein mögen, doch noch der Zweifel übrig, ob der Ueberlieferung der Kirche unbedingt zu vertrauen sei. Diesen letzten Zweifel schlägt die Verheißung Christi nieder, daß er bei den Seinigen bleiben werde bis ans Ende der Welt. Wir glauben, daß der Geist Christi bei der von ihm gestifteten Kirche ist, der Geist der Wahrheit, der sie in alle Wahrheit einführt und an alles erinnert, was er gesagt hat.

Wie der Protestantismus von der angeführten einseitigen und unwahren Vorstellung aus und in Nichtbeachtung der der Kirche einwohnenden Glaubenstreue, vornämlich aber weil er die sichtbare Kirche nicht als das unmittelbare Organ der Wirksamkeit des hl. Geistes zu respectiren vermag [1]), in der kirchlichen Tradition eine Trübung und Verunstaltung des göttlichen Wortes durch „menschliche Satzungen" erblickt; so erkennt er in der kirchlichen Schriftauslegung und dem kirchlichen Lehramte überhaupt, d. h. in der Auctorität, die sie sich hierin dem

---

non amorem, non ingenium, non eloquentiam; sed haec cuncta despiciens et in fide fixus, stabilis permanens, quidquid universaliter antiquitus ecclesiam catholicam tenuisse cognoverit, id solum sibi tenendum, credendumque decernit; quidquid vero ab aliquo deinceps uno praeter omnes vel contra omnes sanctos novum et inauditum subinduci senserit, id non ad religionem, sed ad tentationem potius intelligit pertinere.

1) Denn wenn z. B. Twesten (Dogm. I, 289) auch zugibt, daß die Tradition, sofern sich in ihr der Glaube der Kirche ausspreche, Aufmerksamkeit und Achtung verdiene, „in so weit sich der hl. Geist darin ausspricht, den wir allerdings in der Kirche lebendig und wirksam glauben"; so versteht er diese Wirksamkeit des hl. Geistes doch nur nominalistisch von der Wirksamkeit desselben in den einzelnen Gläubigen, und vindicirt dem Einzelnen das Recht darüber zu urtheilen, in wie weit sich der hl. Geist in der Kirchenlehre ausspreche.

Einzelnen gegenüber beilegt, eine Erhebung menschlicher, fehlbarer Auctorität über die absolute Auctorität des göttlichen Wortes. Darum legt er den Glaubensbekenntnissen der Kirche (der alten wie der neuen), ungeachtet er sie für wahr halten mag, nicht die Auctorität eines Richters, sondern nur die eines Zeugen bei, und hält sie nur insofern und so lange für wahr, als er sich von ihrer Uebereinstimmung mit der Schrift selbst überzeugt. Zwar sei die Aneignung der christlichen Offenbarung nicht Sache des einzelnen Christen für sich, sondern eine gemeinschaftliche Angelegenheit, bedingt durch gegenseitiges Geben und Empfangen, bis alle zur gleichen Vollkommenheit der Erkenntniß gelangt seien. Aber im Verhältniß zur ursprünglichen Offenbarung und ihrer Darstellung in der Schrift seien Alle bloß Empfangende; darum „kann keine andere Schrift (also auch kein Document der apostolischen Ueberlieferung, wie z. B. das symbolum apostolicum) der hl. Schrift gleich gehalten, sondern müssen alle zumal mit einander derselben unterworfen werden" (Concordienformel, ob. S. 65); der letzte (und einzige) Grund, etwas für christliche Wahrheit zu halten, kann nicht in denen liegen, die da empfangen, sondern nur in dem, woher sie es empfangen [1]). Der letzte und höchste Grund des Glaubens liegt allerdings in der göttlichen Offenbarung, gegenüber von welcher sich alle, auch die Kirche, als Empfangende verhalten. Aber sie verhalten sich nicht als in gleicher Weise Empfangende, gleich unmittelbar aus ihr Schöpfende, sondern in dieser Beziehung tritt der Unterschied ein, daß der Einzelne seinen Glauben durch die Kirche, aus ihrer Hand empfängt [2]), und

---

1) Twesten a. a. O.

2) Dieses Verhältniß der praedicatio ecclesiastica zu dem Worte Gottes hat schon Origenes ebenso klar als treffend auseinandergesetzt. Die Wahrheit hat uns Christus geoffenbart, seine Apostel uns verkündigt, sie glauben wir und auf seine Auctorität hin halten wir sie für wahr. Was aber Christus geoffenbart und seine Apostel verkündigt, das lehrt die kirchliche Verkündigung, die in ununterbrochener Folge von den Aposteln her überliefert und bis auf den heutigen Tag in den Kirchen erhalten ist.

nur so desselben als des wahren gewiß und mit den übrigen darin eins sein kann; nur so ist er eine gemeinschaftliche Angelegenheit und ein gemeinsames Gut. Indem die Kirche durch ihr Lehramt diese Stellung einerseits zu dem Worte Gottes, andrerseits zu dem Glauben des Einzelnen einnimmt, bleibt das Wort Gottes, beziehungsweise die hl. Schrift (sie als inhaltlich sufficient betrachtet), der letzte Grund des Glaubens für alle; aber es ist nicht der einzige und nicht der unmittelbare Grund des Glaubens für den Einzelnen. Das Wort Gottes ist die höchste, die allein absolute Auctorität (und muß es bleiben); es darf sich keine andere ihr als solche an die Seite setzen, geschweige über sie sich erheben. Die Kirche, geschweige ein einzelner Lehrer oder Vorsteher der Kirche, hat keine absolute Lehrauctorität, wie sie von sich aus keine ihr eigene Wahrheit hat; vielmehr empfängt sie die Wahrheit, ihre Lehrauctorität und alles, was sie hat, von Christus durch die Apostel. Ebendarum behauptet sie die ihr überlieferte Wahrheit und gebraucht die ihr gegebene Auctorität nicht durch ihre eigene menschliche Erkenntniß-Kraft und ihr eigenes Ansehen, sondern durch die Wirksamkeit und die Auctorität des Geistes Christi (Apg. 15, 28), dessen unmittelbares Organ sie ist. Daß die Kirche selbst ihre Stellung nicht anders betrachtet, daß sie nicht über das Wort Gottes oder auch nur die Bibel sich erhebt, und ebenso wenig ihre Lehr-Auctorität der des göttlichen Wortes gleich stellt, dieß geht unwidersprechlich aus der Art und Weise hervor, wie sie dieselbe geltend macht und ausübt. Die Kirche beruft sich bei ihrem Lehramt und ihren Lehrentscheidungen auf den von den Aposteln überlieferten Glauben[1]),

---

Cum multi sint, qui se putant sentire quae Christi sunt, et nonnulli eorum diversa a prioribus sentiant, servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione. Origen. de princip. praef. Vgl. theolog. Quartalschr. 1858. S. 400 ff.

1) S. ob. S. 86. So erklären die zu Antiochien gegen Paul von Samosata nach der Mitte des dritten Jahrhunderts versammelten Bischöfe:

nicht auf ihre Auctorität als Kirche; sie betrachtet sich nur als die getreue Bewahrerin und Pflegerin dieses Glaubens; sie legt weder sich selbst, noch ihren Organen die Auctorität bei, articulos fidei condere [1]), sondern nur die: in verbo dei (per praedicationem prophetarum et apostolorum) conditos articulos fidei servare et explicare. Sie bewahrheitet nur die Treue und Reinheit der Ueberlieferung, nicht aber den Inhalt des göttlichen Wortes selber. Sie maßt sich nicht an, Quelle und Grund der Wahrheit, die sie verkündigt, zu sein, und darauf hin Glauben für ihre Aussprüche und Gehorsam gegen ihre Entscheidungen zu fordern; die Ehre läßt sie unbedingt und ungeschmälert dem Worte Gottes; sie beansprucht nur den Glauben (und den ihm gemäßen Gehorsam): daß das, was sie als geoffenbartes und von den Aposteln verkündigtes Wort überliefert, nirgends anders woher als aus der Quelle der Wahrheit geflossen und lauter von ihr überliefert sei. Und auch hierin sucht sie nicht ihre eigene Ehre, sondern läßt sie dem Herrn, der sie gestiftet und ihr seinen Geist zum Beistande gegeben hat. Die Kirche ordnet sich also dem Worte Gottes und seinem Geiste absolut unter, und will nur eine treue Dienerin seines Wortes und ein williges Organ seines Geistes sein. Aber sie ordnet sich uns, dem Einzelnen, über, und zwar auf dem positiven Grunde der Anordnung Christi, der die Disposition getroffen, daß wir sie hören sollen, daß sie uns Leiterin und Führerin in die Wahrheit sei kraft seines Geistes, in dem er bei ihr und mit ihr ist bis ans Ende der Zeit. Das Wort

---

Τὴν πίστιν, ἣν ἐξ ἀρχῆς παρελάβομεν καὶ ἔχομεν παραδοθεῖσαν καὶ τηρουμένην ἐν τῇ καθολικῇ καὶ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ μέχρι τῆς σήμερον ἡμέρας ἐκ διαδοχῆς ὑπὸ τῶν μακαρίων ἀποστόλων, οἱ καὶ αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γεγόνασι τοῦ λόγου, καταγγελλομένην ἐκ νόμου καὶ προφητῶν καὶ τῆς καινῆς διαθήκης, ταύτην ἐκθέσθαι ἔδοξεν. Vgl. 2. Bd. S. 100.

1) Wie die Schmalkadischen Artikel (Part. II. art. 2.) behaupten, wogegen sie die Regel aufstellen: ut videlicet verbum dei (i. e. scriptura sacra) condat articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem. Hase, lib. symb. ec. ev. p. 308.

Gottes ist sich selbst genug und bedarf keiner Stütze und keines Zeugnisses für sich; dasselbe gilt von der hl. Schrift als solcher. Aber wir müssen gewiß sein, daß die Schriften, die uns als heilige, von den Propheten und Aposteln verfaßte Schriften geboten werden, dieß wirklich sind. Ebenso bedürfen die Lehren der hl. Schrift keiner Beglaubigung: sie sind wahr, weil sie Lehren der hl. Schrift sind; aber wir müssen wissen, was die hl. Schrift lehrt; sie bedarf der Auslegung, und zwar einer untrüglichen Auslegung, damit der Glaube an ihren Inhalt nicht durch den Zweifel einer menschlich irrigen Auslegung beunruhigt sei. Und hier sagen wir: Jeder, der nicht der Kirche glaubt, folgt einem Menschen, und zwar entweder einem Andern, oder sich selbst. Der Besitz der Bibel thut's für sich allein nicht, da nur die ausgelegte Bibel Quelle des Glaubens sein kann, und die Auslegung der Bibel, wofern man sie nicht von der Kirche, die sich dabei auf die apostolische Ueberlieferung und die Leitung des hl. Geistes stützt, empfangen will, immer wieder entweder das eigene Werk, oder das Werk eines Andern ist. Das ist der Unterschied zwischen uns und den Protestanten, daß wir der kirchlichen Auslegung der Bibel, sie aber ihrer eigenen oder der ihrer Reformatoren oder irgend welcher ihnen näher stehenden Lehrer folgen: eine Auctorität über dem göttlichen Wort oder eine ihm sich gleichsetzende anerkennen wir so wenig als sie. Wohl aber anerkennen sie nicht minder als wir eine relative Auctorität in Bezug auf die Auslegung seines Inhaltes, sie eine subjective, wir eine objective in der apostolischen Tradition und dem Lehramt der Kirche. Wer eine Schrift auslegt, stellt sich darum noch nicht über sie; wenn aber die katholische Kirche auf Grund der apostolischen Ueberlieferung und des in ihr wirksamen Geistes Christi die hl. Schrift auslegt, so trifft sie ein solcher Vorwurf am wenigsten; er trifft vielmehr nur die mit Recht, welche die menschliche Vernunft zu ihrer Auslegerin machen; denn dadurch wird sie in Wahrheit ihres positiven Ansehens entkleidet und ihr Inhalt, der ein göttlich geoffenbarter sein will, der menschlicher Vernunft unter-

geordnet und vermenschlicht. Der Protestantismus entgeht diesem Vorwurf nur dadurch, daß er die hl. Schrift sich selbst durch den ihr angeblich einwohnenden hl. Geist auslegen läßt.

Dieser Punkt ist hier noch schärfer ins Auge zu fassen. Der orthodoxe Protestantismus verwirft laut den Schmalkaldischen Artikeln[1]) die Enthusiasten oder Schwärmgeister, die sich rühmen, vor, außer und unabhängig von der Schrift den Geist zu haben, durch unmittelbare innere Erleuchtung in dem Besitze der göttlichen Wahrheit zu sein. Er hat sogar den „Papismus" im Verdacht, auf dieser Seite zu stehen und die hl. Schrift zu unterschätzen: so sehr betont er das lautbare Wort der Schrift (scripturam sive vocale verbum), die ihm die sichtbare Kirche vertreten und in ganz analoger Weise das äußere (hörbare) Organ des hl. Geistes sein soll, wie es die sichtbare Kirche durch ihr lebendiges Wort ist. Er verwirft demnach ebenso wie der Katholicismus den Spiritualismus, welcher ein unmittelbares inneres Verhältniß des Menschen zu dem Worte oder der Wahrheit Gottes annimmt, und die äußere Vermittlung von der Hand weist oder gering achtet. Aber er thut es auf andere Weise; die Vermittlerin der Wahrheit für den Einzelnen ist ihm das vocale verbum scripturae, nicht das lebendige Wort der Kirche. Indem er nun lediglich das Wort Gottes selber in seinem ursprünglichen Ausdruck an den Menschen kommen und durch die Wirksamkeit des ihm einwohnenden hl. Geistes zu ihm sprechen läßt, so scheint er ein ganz unmittelbares Verhältniß des Wortes Gottes zu dem Einzelnen zu statuiren, das Wort Gottes in seiner reinen, durch nichts getrübten Objectivität dem Menschen zufließen zu lassen. In diesem Lichte betrachtet, erscheint das protestantische Glaubenssystem in seinem höchsten, in einem wahrhaft blendenden Glanze. Allein dieß Licht ist ein Irrlicht, das erlischt, so bald wir ihm näher treten, nicht bloß aus dem schon (§. 4) angeführten Grunde, weil die sich selbst auslegende Schrift eine pure Täuschung ist, sondern auch

1) P. III. art. 8. ob. S. 54.

aus dem andern, weil ein pures, rein unmittelbares Wort Gottes für uns gar nicht vorliegt. Das Wort Gottes in seiner Unmittelbarkeit und reinen Göttlichkeit, wo es identisch ist mit dem Geiste Gottes, das Wort, das Gott zu den Propheten und Aposteln gesprochen oder ihnen eingesprochen, ist nicht gleichbedeutend mit der heil. Schrift. Scriptura sancta und purum verbum dei, die das protestantische System gerne vermischt, sind ganz verschiedene Dinge. Die hl. Schrift ist das Wort, das die Propheten und Apostel zu ihren Zeitgenossen in ihrer Sprache gesprochen und das sie — unbeschadet seiner göttlichen Wahrheit — so ausgesprochen haben, wie es einerseits der Eigenthümlichkeit ihres Denkens und andrerseits den eigenthümlichen Bedürfnissen ihrer Zeitgenossen gemäß war. Es liegt also kein verbum dei purum, sondern ein solches in menschlicher Vermittlung vor [1]): das Wort, das Gott **durch** die Propheten und Apostel zu uns geredet (2. Petr. 1, 20. Hebr. 1, 1). Es ist zwar ein unmittelbar göttliches hinsichtlich seines Ursprungs und Grundes und im Vergleich mit dem, das der Mensch aus der Tiefe seines eigenen Geistes für sich selbst schöpft und aus sich spricht; aber es ist durch das Bewußtsein des menschlichen Geistes vermittelt, dem es inspirirt ist, und der es in derselben Weise und Form ausspricht, wie er allen Inhalt seines Bewußtseins ausspricht; die göttliche Leitung, der er sich dabei zu erfreuen hat, und die ihn vor jeder Trübung der göttlichen Wahrheit bewahrt, ändert nichts an dieser wesentlichen Einkleidung und Form desselben. Eben deßhalb aber, weil wir das Wort Gottes in menschlicher Sprache vor uns haben (wiewohl es durch diese an seinem Gehalt und seiner Wahrheit nichts gelitten, vielmehr darin seinen durch keine fremdartige Beimischung getrübten reinen Ausdruck gefunden hat und in diesem Sinne das lautere Wort Gottes

---

1) Die protestantische Inspirationstheorie möchte freilich dieses Element ganz eliminiren und die Organe der göttlichen Offenbarung entmenschlichen. Vgl. theolog. Quartalschr. 1858. S. 38.

genannt werden muß), deßhalb ist es möglich, daß es von dem sich selbst überlassenen Menschen mißverstanden und seine Wahrheit durch menschlichen Irrthum in der Auffassung getrübt wird. Etwas anderes wäre es, wenn Gott die Wahrheit einem Jeden selbst inspiriren, statt sie in dem menschlichen Worte derer, denen er sie inspirirt hat, und die deßhalb die lautere Wahrheit ausgesprochen haben, allen mittheilen wollte. Es muß daher etwas hinzukommen, wodurch das Eintreten des Irrthums verhütet und die Absicht der göttlichen Offenbarung sicher gestellt wird. Dieß anerkennt auch der orthodoxe Protestantismus. Er läßt denselben Geist der göttlichen Wahrheit, welcher die Propheten und Apostel inspirirt hat, in dem Worte derselben und durch dieses Wort in übernatürlicher Weise zu jedem Einzelnen sprechen und so ihn den Inhalt desselben auffassen. Denn da er die Gefahr des Irrthums überall da erblickt, wo eine menschliche Vermittlung, welche es auch sein möge, zwischen das Wort Gottes in der Schrift und den wahrheitsbedürftigen Menschen tritt; so will er jede solche Vermittlung beseitigen und das Wort Gottes in seiner reinen Objectivität demselben unmittelbar communiciren lassen. Allein wenn Gott der Welt die Wahrheit durch menschliche Organe unbeschadet ihrer Reinheit offenbaren kann, so kann er sie durch solche Organe auch unverfälscht erhalten und fortpflanzen; ja es liegt dieser Modus der Fortpflanzung in der Consequenz des Princips ihrer Offenbarung und muß als der diesem allein angemessene erkannt werden. Die Vermittlung der Kirche kann auch in der That nicht entbehrt werden, wenn, wie gezeigt, die übernatürliche Perspicuität eine reine Fiction ist. Wird die innere Erleuchtung als Princip des Glaubens verworfen, so bleibt nur noch das kirchliche Traditions- und Auctoritätsprincip — oder der Rationalismus übrig.

Indem die Kirche auf Grund der Tradition und ihres eigenen göttlichen Berufs die Stellung einnimmt, die ihr im katholischen System vindicirt wird, so tritt sie damit keineswegs wie eine hemmende und trennende Schranke zwischen das wahr-

heits- und heilsbedürftige Subject und die göttliche Wahrheit. Darauf ist aber in der neueren Zeit der Vorwurf gegen sie hauptsächlich gerichtet, in diesem Sinne wird ihr Amt und ihre Auctorität als Vermittlerin der in Christo gegebenen Wahrheit und Gnade mißdeutet; diesen Schatten wirft das subjective Bibelchristenthum auf das katholisch-kirchliche.

Das „evangelische" Princip will die Erhebung des Menschen über die „Vermittlung durch die Kirche in das unmittelbare Band zu Christus" [1]). Das Wort Gottes (hl. Schrift) soll wie die alleinige Quelle der Wahrheit, so die alleinige Quelle des Heils sein, im Gegensatz gegen die Vermittlung der äußern (sichtbaren) Kirche für das Heil und die Erkenntniß desselben [2]). Ton angebend für diese und ähnliche Sprüche aus der neuern Zeit war Schleiermacher. Er formulirte den Gegensatz des protestantischen Princips gegen das katholische zuerst in seiner vollen Schärfe dahin: daß der Protestantismus das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältniß zu Christo, der Katholicismus aber umgekehrt das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältnisse zur Kirche[3]). Auf dasselbe lauft es hinaus, wenn Twesten [4]) den oben

---

1) Dr. Stahl bei Jörg I. 40 ff. Neander (Dogmengeschichte, II, 213): der Umschwung des religiösen Bewußtseins zum Katholicismus bestand darin, daß es aus dem unmittelbaren Verhältniß zu Christo zurückwich und die Kirche dazwischen trat. So wird die Reaction des christlichen Bewußtseins (in der Reformation) an eben dieser Stelle stattgefunden haben, und zwar, indem es aus seiner Mittelbarkeit in die unmittelbare Beziehung zu Christus zurückging, wo Unabhängigkeit von der Auctorität der Kirche gesetzt ist.

2) Neander (Dogmengesch. I, 214) behauptet obigen Satz zwar ausdrücklich von dem „historischen Christus"; allein er kann dieß in solchem Zusammenhang und Gegensatz gegen die katholische Lehre nicht anders verstehen als Twesten (Dogmatik, I, 292), nämlich so, daß wir die Wahrheit und das Heil empfangen, indem wir durch die Wirksamkeit des hl. Geistes „Christi Erscheinung oder den sie vergegenwärtigenden Inhalt der Schrift" in uns aufnehmen.

3) Der christliche Glaube, I. S. 145 (§. 24). 2. A.

4) Dogmatik der evang. luth. Kirche, I. S. 74 u. 112.

(S. 62) ausgehobenen Satz des Irenäus auseinanderreißt und in dem einen Glied: „wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes" das Princip des Katholicismus, sofern er die Einheit mit Christus der Einheit mit der Kirche nachsetze, in dem andern aber: „wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche" das des Protestantismus ausgedrückt findet, sofern er die Einheit mit der Kirche der Einheit mit dem Evangelium unterordne. Gerade die Stelle des Irenäus aber, der die beiden Sätze nicht von einander trennt, sondern in ihrer Zusammenfassung den Ausdruck der Wahrheit findet, den ersten aber voranstellt, hätte auf das Richtige leiten und die Erkenntniß nahe legen können, daß auf dem Standpunkt des positiven und objectiven Christenthums ein rein unmittelbares Verhältniß des Einzelnen zu Christus und Gott nicht denkbar ist. Denn da das Verhältniß des Einzelnen zu Gott, kraft dessen er ein Kind Gottes und der Seligkeit in Gott durch Christus theilhaftig ist, in dem Glauben anhebt und begründet ist, so müßte dieser Glaube auf rein unmittelbare und unsinnliche Weise zu Stande kommen, wenn jenes Verhältniß ein schlechthin unmittelbares sein sollte, es müßten die Schwarmgeister Recht haben, wenn sie eine unmittelbare Erleuchtung des Einzelnen durch den hl. Geist lehren und ein Wort Gottes außer der Schrift und eine Wirksamkeit des hl. Geistes unabhängig von ihr annehmen. Dieser „Enthusiasmus" für ein unmittelbares Evangelium wird aber, wie wir gesehen, von den Schmalkaldischen Artikeln und überhaupt vom orthodoxen Protestantismus auf das entschiedenste zurückgewiesen, und darauf gehalten, daß der hl. Geist nur durch das Wort Gottes in der hl. Schrift den Glauben und das Heil des Menschen wirke. Es ist also das Wort Gottes als dieses geschriebene Wort, es ist die Bibel, dieses äußere greifbare Object, es ist das verbum vocale das Werkzeug oder Mittel, durch welches der hl. Geist den Einzelnen in Verbindung mit Christus und Gott bringt, es ist das Amt und der Dienst der Verwaltung des Wortes und der Sacramente [1]), wodurch das

1) Confess. Aug. P. I. art. V. Ut hanc (justificantem) fidem conse-

Evangelium an den Einzelnen kommt, mittelst dessen er der Wirksamkeit des hl. Geistes theilhaftig wird. Ob man diesem

---

quamur, institutum est *ministerium* docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Von wem ist das ministerium ecclesiasticum eingesetzt? Stahl sagt: von Gott; Schenckel bezeichnet diese Behauptung als falsch (Jörg a. a. O. S. 688). Allerdings hat die Conf. August. die Bestimmung de deo nicht beigefügt, und zwar wohl deßhalb nicht, weil sie den difficilen Punkt nicht erörtern wollte. Luthers Ansicht geht dahin: alle Getauften, alle wahre Christen sind Priester und zum geistlichen Priesterthum berufen; es gibt keinen besondern Stand von Geistlichen durch eigene sacramentale Weihe und Ausrüstung, sondern nur Kirchendiener, von der Kirche berufen zur Verwaltung des Lehramts und zur Sacramentsspendung. Das ministerium ecclesiasticum selbst aber, das Lehramt und das Amt der Schlüssel in der Kirche ist nach Luther von Christus eingesetzt und soll als ein eigenes beständig in der Kirche erhalten werden. Das Inslebentreten dieser Einrichtung jedoch und die Sorge für ihre Erhaltung geht von der Gemeinde (democratisch), nicht von Einzelnen (den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel) aus: kurz, der Kirchendienst ist von Christus, die Kirchendiener werden von der Kirche eingesetzt. S. Planck, Geschichte des prot. Lehrbegriffs, Bd. 4. S. 40 ff. — Was die Kirche selbst (die ecclesia im Unterschied von dem ministerium eccles.) betrifft, so beschreibt sie die Conf. Aug. art. VII. als congregatio Sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta; art. VIII: sie sei proprie (eigentlich und wesentlich) congregatio sanctorum et vere credentium; daß ihr viele hypocritae und mali beigemischt sind, ist Accidenz derselben als einer äußern Gesellschaft (Apol. Conf. art. IV.) und gehört zu ihrer Erscheinung, nach welcher sie eine societas externarum rerum ac rituum ist, sicut aliae politiae. Aber ihrem Wesen nach (principaliter) ist sie societas fidei et Spiritus S. in cordibus (ibid.); die Innerlichkeit und Unsichtbarkeit ist ihr Wesen; die notae externae, an denen sie erkannt wird, nämlich die reine Lehre des Evangeliums und die dem Evangelium gemäße Administration der Sacramente bestimmen ihre Erscheinung. Vgl. Artic. Smalc. III, 12. Diese Bestimmungen des Begriffs der Kirche sind keineswegs so klar, als Schenckel (a. a. O.) behauptet und keineswegs ist durch sie ausgemacht, daß „das Wort (welches Wort? das verbum vocale, oder das verbum internum s. mentis, oder beide) und der Glaube" ihr Wesen vollständig umfassen. Kann man denn Wesen und Erscheinung trennen? Gehört das nicht eben auch zu ihrem Wesen, daß sie in die Erscheinung trete? Klar und unzweideutig steht nur so viel fest, daß das ministerium ecclesiasticum, wenn es auch von Christus eingesetzt ist, doch nach protest. Lehre nicht als

Amt eine Auctorität über den Einzelnen zuschreibt und dasselbe als ein unmittelbares Organ des hl. Geistes betrachtet, oder ob man als solches nur die Bibel geltend läßt und den Dienst am Wort als ein rein menschliches, übrigens aber geordnetes und von Gott nach der Vorschrift seines Wortes geordnetes Thun betrachtet, somit die Kirche als auctoritative, weil durch den hl. Geist geleitete und belebte göttliche Anstalt in die Bibel zurücknimmt: das begründet zwar einen wesentlichen Unterschied und darin liegt die Differenz des Katholicismus und Protestantismus, aber ein unmittelbares Verhältniß des Einzelnen zu Christus und Gott, eine Erhebung des Menschen über alle äußere Vermittlung in das unmittelbare Band zu Christus ist in dem einen Falle so wenig als in dem andern vorhanden. Der Unterschied lauft vielmehr lediglich darauf hinaus, daß nach protestantischem Princip die Bibel, dieses äußere Vehikel in der Hand der Prediger, nach dem katholischen die sichtbare Kirche, als göttliche Institution und Amt, das Mittel ist, durch welches der heil. Geist dem Menschen den Glauben, die Gemeinschaft Christi und die Kindschaft Gottes erwirkt. Es sind sonach jene Antithesen zwar geistreich und wohlberechnet, aber wahr sind sie nicht; denn sie verhüllen die beiden Principien gemeinsame Grundlage und werfen so auf das eine einen Schatten, auf das andere ein Licht, die ihnen in Wahrheit nicht eigen sind.

Welche von beiden Anschauungen die wahrere sei, diejenige, die als Organ des hl. Geistes den todten Buchstaben der Schrift, das Buch der Bibel in der Hand der Prediger, die

---

Organ des hl. Geistes dem Einzelnen gegenüber eingesetzt ist; dieses Organ ist und bleibt nach ihr vielmehr die Bibel allein. Die unsichtbare Kirche des Protestantismus ist das Produkt des hl. Geistes durch das Bibelwort die **congregatio sanctorum**; das Bibelwort aber wird exequirt durch das **ministerium eccles.** und ist der Dienst am Wort, organisirt durch die äußere Gesellschaft der Gläubigen, die eine aus wahrhaft und Scheingläubigen, Guten und Bösen gemischte ist. Ein **ministerium eccles.**, eine sichtbare Kirche als Organ des hl. Geistes gibt es nicht.

zwar ein Amt, aber keine Auctorität, zwar eine mittelbar göttliche Berufung, aber keine göttliche Ausrüstung, keine Salbung mit der Kraft des hl. Geistes besitzen; oder die, welche als sein Organ den lebendigen Geist der Kirche und ihrer Diener hinstellt, ist nicht schwer zu erkennen. Auch findet die katholische Lehre ihre klare Begründung in der hl. Schrift. Christus hat, ihrem Zeugniß zufolge, seine Kirche auf das lebendige Glaubensbekenntniß des Petrus gebaut und ihm, als der Spitze der Apostel und ihrem Repräsentanten, die Schlüssel des Himmelreichs, die Binde- und Lösegewalt übergeben (Matth. 16, 16 ff.; vgl. Joh. 21, 15 ff.). Dieselbe Gewalt ertheilte Christus ausdrücklich auch allen Aposteln (Matth. 18, 18). „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Und da er dieses gesagt hatte, hauchte er sie an und sprach zu ihnen: Empfanget den hl. Geist. Welchen ihr die Sünden nachlassen werdet, denen sind sie nachgelassen, und welchen ihr sie behalten werdet, denen sind sie behalten" (Joh. 20, 21—23). Christus bat für Petrus den Vater, daß er im Glauben nicht wanke (Luc. 22, 32), sowie für alle seine Apostel, daß er sie im Glauben an ihn bewahre (Joh. 17, 8 ff.), daß er ihnen den Paraklet sende, damit er bei ihnen bleibe in Ewigkeit (Joh. 14, 16). In Allem, was Christus während seines Erdenlebens für sein Evangelium, die Ausbreitung und Erhaltung desselben that und anordnete, findet sich auch nicht die leiseste Andeutung, daß Schriftwerke, seien es die alttestamentlichen oder die erst von seinen Aposteln abzufassenden neutestamentlichen, einen unmittelbaren Antheil daran haben, oder daß sie gar der Fels sein sollten, auf welchem das Gottesreich sich erheben und allen Stürmen und Angriffen seiner Widersacher trotzen würde. Am allerwenigsten aber findet sich eine Spur des Gedankens in den Reden und Anordnungen Christi, daß jeder Einzelne sich sein Evangelium aus solchen Schriften herauszuklauben und mit Ueberspringung jeder andern Vermittlung sich unmittelbar mit ihm und Gott ins Verhältniß zu setzen habe. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." Es gibt kein unmittelbares Verhältniß des Einzelnen

zu Gott, nachdem durch die Sünde das unmittelbare Band, das er in Adam für das ganze Geschlecht geknüpft, zerrissen ist. Christus ist unser Mittler durch das, was er auf Erden für uns gethan hat. „Niemand kommt zum Vater als durch mich“ (Joh. 14, 6). Wir haben aber auch kein unmittelbares Verhältniß zu Christus. Eine unmittelbare Verbindung mit sich hat Christus nur mit jenen Wenigen geschlossen, die er, der leiblich sichtbare Christus, während seines Erdenlebens an sich heranzog und zum Glauben, daß er der Sohn des lebendigen Gottes sei, geführt, mit jenen, die der Vater durch das Mittel seiner leiblichen Erscheinung, seiner Reden und Thaten für das von ihm gestiftete Gottesreich durch seinen Geist gewonnen hat; „denn“, sagt der Herr, „Niemand kann zu mir kommen, es sei denn, daß der Vater, der mich gesandt hat, ihn ziehe“ (Joh. 6, 44). Seit seinem Hingang, seit seine leibliche Erscheinung unsern Augen entrückt ist, gibt es keinen andern Weg, mit ihm und Gott in Verbindung zu treten, als das apostolische Lehr- und Verwaltungsamt, das er geordnet und mit seinem Geiste ausgerüstet hat (Joh. 14, 18). Wie mich der Vater gesandt, so sende ich euch. Dieses von Christus eingesetzte Amt setzt sich nach Anordnung der Apostel in seiner Kirche fort, das Amt der Evangeliumsverkündigung und Sacramentsspendung [1]) (Matth. 28, 19), und wir können mit Dr. Stahl [2]) sagen, er nicht mit uns: Die Kirche ist nicht bloß

1) Nicht das Erlösungswerk Christi, sein Mittleramt, setzt sich in seiner Kirche, der apostolischen und katholischen, fort — dieses kommt durch sie nur zur fruchtbringenden Anwendung auf den Einzelnen, daß er gerechtfertigt und selig wird kraft jenes Werkes — sondern nur jenes Amt, das er selber an Einzelnen vollzog und wodurch diese an ihn glaubten und so seiner Erlösung theilhaftig wurden. Es ist eine unklare, zu nichts als Mißverständnissen führende dogmatische Ueberschwänglichkeit, wenn der selige Möhler sagte und ihm jetzt Viele nachsagen: die Kirche sei die fortdauernde Fleischwerdung des Sohnes Gottes auf Erden; die Kirche und ihre Diener, die Geistlichen, setzen das Erlösungswerk Christi fort u. dgl.

2) Histor. polit. Blätter von Jörg. 1858. 9. Hft. S. 664.

eine Gesellschaft von gläubigen Christen, sondern (als Trägerin dieses Amtes) eine bindende Institution über den gläubigen Christen, eine Auctorität über dem persönlichen Urtheil. Ihr muß sich der Einzelne unterwerfen, durch sie muß er zu Christus und Gott kommen, indem er sich ihr anschließt und als Glied dem Leibe Christi einordnet. Der subjective Heilsweg, mit der Bibel (die [mit oder ohne Erklärung] die Prediger oder wer sonst darreichen) allein in der Hand, ist nicht der Weg, den Christus uns vorgezeichnet und vorgeschrieben, und führt auch nicht zum Ziele. Er ist voll Gefahr für den, der ihn betritt, und vereitelt, zur allgemeinen Regel erhoben, den Zweck des Christenthums, alle Menschen zu einer Gottesfamilie (Himmelreich) zu sammeln.

Man verwechsle aber nicht Ziel und Weg, Zweck und Mittel, Inneres und Aeußeres. Das innere Verhältniß des Menschen zu Gott, kraft dessen er ein Kind Gottes und Erbe der Seligkeit ist, ist das Höchste, das was eigentlich angestrebt wird, des Menschen Ziel und Ende; das äußere Verhältniß zur Kirche ist das Mittel zum Zweck, der Weg zum Ziele, die Pforte zum Leben. Das Dazwischentreten der Kirche kann darum nicht als eine trennende oder hemmende Schranke des innern und wesentlichen religiösen Verhältnisses, sondern eben nur als die äußere Vermittlung desselben betrachtet werden. Wenn Christus sagt: Niemand kommt zum Vater als durch mich, so denkt Niemand daran, daß sich Christus zwischen uns und Gott als trennende Scheidewand stellen wolle, sondern man versteht den Satz von seinem Mittleramt, durch welches unsere Versöhnung und Einheit mit Gott herbeigeführt, begründet wird. Ganz ebenso verhält es sich, wenn wir sagen: Niemand kommt zu Christus, in den Besitz und Genuß der Früchte seines Mittlergeschäftes, außer durch die Kirche, die uns durch die Predigt des Wortes und die Spendung der Sacramente den Glauben an ihn und die Zuwendung seines Verdienstes vermittelt. Es ist das doch wahrlich keine Schmälerung oder Trübung, sondern eben die Vermittlung und Ver-

wirklichung der Einheit mit Christus (Gal. 3, 27; Röm. 6, 3 ff). Wenn der Anschluß an die Kirche und ihre Amtsverrichtung an uns der Weg zum Ziele, das Mittel zum Zweck ist, so erscheint das Verhältniß zur Kirche allerdings als das Nächste und zeitlich Erste; aber es ist eine offenbare Mißkennung oder Mißdeutung des wahren Sachverhalts, daraus zu schließen, daß das katholische Princip die Einheit mit dem Evangelium oder mit Christus der Einheit mit der Kirche nachsetze, die erstere der letztern unterordne. In dieser Wendung erkennen wir die wohlbekannte Taktik protestantischer Polemiker, welche, wenn sich ihnen eine Wahrheit des katholischen Systems unwiderstehlich aufdringt, demselben das Zerrbild dieser Wahrheit andichten, um sich in den Besitz der wahren Gestalt setzen zu können, ohne die Protestation gegen das Katholische aufgeben zu müssen. So wird z. B. von Dr. Stahl [1]) gesagt: „die Rechtfertigung allein aus dem Glauben schließt nicht aus, sondern erheischt vielmehr Mittel, daß der Mensch zum Glauben komme. Der Inbegriff dieser Mittel aber ist eben die Kirche. Die Kirche ist darum nach protestantischer Lehre ebenso unentbehrlich, wie nach katholischer. Der Unterschied jedoch ist der: uns ist sie nur Mittel und Weg zum Glauben, der die Seligkeit wirkt; nicht ist sie selbst das Seligkeit Wirkende und Bedingende.“ Das ist sie aber allererst uns selbst nicht. Wenn die Kirche uns den wahren Glauben in ihrem Unterrichte, in ihrer Auslegung der Schrift auf Grund der apostolischen Tradition bietet, so ist dieser Glaube nicht der Glaube an die Kirche, sondern der Glaube an das Evangelium Jesu Christi; aber daß sie uns das wahre Evangelium, das reine Wort Gottes biete, das glauben wir der Kirche, und dadurch sind wir mit ihr eins, wahre Glieder der Kirche. Welcher Glaube ist es nun, der uns beseligt? Der Glaube an das Evangelium, nicht der Glaube, den wir der Kirche darin schenken, daß sie uns das wahre Evangelium lehrt; dieser Glaube ist nur das

1) Bei Jörg in den hist. pol. Blättern a. a. O. S. 664.

Mittel, zu jenem zu gelangen. Der Glaube, der uns beseligt, ist derjenige, den der hl. Geist in unsern Herzen wirkt, indem er das Wort der Kirche befruchtet (Apg. 2, 37). Aber es ist nicht genug, durch das Wort der Kirche zum Glauben und durch den Glauben in Verbindung mit Christus zu kommen; unsere Verbindung mit Christus muß eine bleibende, unser ganzes Leben hindurch andauernde und dasselbe bestimmende sein. So muß es auch unsere Verbindung mit der Kirche sein, die die fortdauernde Vermittlerin unserer Verbindung mit Gott und Christus ist, aber nur dann in fruchtbarer Weise sein kann, wenn wir ihr durchweg Gehorsam beweisen. Dieser stete Gehorsam ist jedoch, wie jener Glaube, nicht die bewirkende Ursache unseres Heils und unserer Seligkeit, sondern nur Bedingung und Mittel dazu.

§. 6.

Der Bibelkanon.

Auf die Bezeichnung der Glaubensquellen läßt die Synode von Trient das Verzeichniß der hl. Schriften folgen und fordert, daß sie insgesammt und nach allen ihren Theilen, sowie sie in der alten lateinischen Uebersetzung enthalten sind, als heilige und kanonische Schriften anerkannt und gebraucht werden [1]).

Jeder Gebrauch der Bibel als Quelle der Wahrheit stützt sich auf die Voraussetzung, daß die in ihr zusammengefaßten Schriften heilige, d. i. vom hl. Geiste inspirirte Schriften und hiedurch göttlichen Inhalts und von allgemeiner und normativer Geltung sind. Kein System des christlichen Glaubens, welchen Namen es führen möge, kann diese Voraussetzung als solche

1) Concil. Trid. sess. IV. decret. de can. script.: Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, anathema sit.

stehen lassen. Es muß ihr Grund nachgewiesen und erkannt werden, daß dieser von solcher Sicherheit, Festigkeit und allgemeiner Gültigkeit ist, um als Glaubensgrund für jeden Einzelnen und die kirchliche Gemeinschaft gelten zu können.

Was das A. T. betrifft, so können alle christlichen Confessionen, die das N. T. als hl. Schrift anerkennen, aus diesem die Göttlichkeit desselben im Allgemeinen beweisen (Matth. 5, 17 f. Joh. 10, 35. Luc. 24, 27. 44. Joh. 5, 39. 46; vgl. 2. Tim. 3, 16. 2. Petr. 1, 20). Der Beweis läßt sich aber, wie gesagt, nur im Allgemeinen aus dem N. T. führen; die Frage, welche Schriften speciell als heilige und göttliche anzusehen seien, bleibt unerledigt, denn fürs Erste folgt nicht, daß die Apostel alle die Schriften, die sie zum A. T. rechneten und als heilige anerkannten, in ihren Vorträgen auch wirklich citirten; noch weniger aber folgt zweitens, daß die in ihren Schriften citirten die einzigen sind, auf welche sie bei ihren Vorträgen ausdrücklich Bezug genommen haben. Was sodann das N. T. angeht, so haben wir für die Göttlichkeit der in unserem Verzeichniß desselben enthaltenen Bücher kein unmittelbar göttliches, durch sich selbst gültiges Zeugniß, weder für alle noch für einzelne derselben. Insofern schwebt also auch der auf das Zeugniß des N. T. gebaute Beweis für die Göttlichkeit des A. T. noch in der Luft. Es kommt somit hier Alles darauf an, den sichern objectiven Grund für die Göttlichkeit der neutestamentlichen Schriften nachzuweisen.

Daß die Schriften der Apostel Jesu Christi, wenn solche in Sachen des Evangeliums von ihnen verfaßt und in ihrer Integrität auf uns gekommen sind, als heilige, vom göttlichen Geiste inspirirte Schriften anzusehen sind, bedarf keines Beweises. Ob sie sich mündlich oder schriftlich über das Evangelium aussprachen, macht keinen Unterschied; in der einen wie in der andern Weise drückten sie den Inhalt ihres Bewußtseins der Wahrheit aus. Die Frage kann nur sein: ob die unter ihrem Namen auf uns gekommenen Schriften wirklich von ihnen herrühren (die Frage der Authentie), ob sie in allen

ihren Theilen, wie sie vor uns liegen, ihnen angehören (Frage der Integrität); sodann, worauf es beruhe, daß der kirchliche Kanon des N. T. über die Schriften der Apostel im engern Sinne hinausgreift und Schriften der Apostelschüler in sich aufgenommen hat, mit Ausschluß von andern, gleichfalls von solchen herrührenden Schriften. Wenn es nämlich auch ganz ausgemacht ist, daß das zweite Evangelium von Marcus, das dritte mit der Apostelgeschichte von Lucas herrührt, daß der griechische Matthäus und, wenn man den Hebräerbrief dem Apostel Paulus absprechen will, auch dieser aus dem unmittelbaren Schülerkreise der Apostel hervorgegangen sind, so ist daneben die Frage noch von großer Bedeutung, warum die Schriften des Clemens Rom., des Barnabas, Polykarpus und anderer Apostelschüler in unserem jetzigen Kanon fehlen.

Davon kann begreiflicher Weise die Rede nicht sein, die Gewährschaft für den Kanon nach den angeregten Beziehungen, die dem Glauben an ihn als vollständige Sammlung der göttlich inspirirten Schriften zur Seite stehen muß, auf die wissenschaftlichen, historisch-kritischen Untersuchungen auszusetzen, wie sie in den sog. Einleitungsschriften geführt und vorgetragen werden. Die Gewähr muß eine objective und positive zugleich sein. Wir finden sie in dem auf die Ueberlieferung sich stützenden Zeugniß und der Auctorität der Kirche. In seiner Schrift gegen die sog. epistola fundamenti des Manichäus sagt der hl. Augustin, Manichäus vermöge für das von ihm in Anspruch genommene Apostolat Christi allenfalls auf das Evangelium sich zu berufen, aber er sei nicht im Stande, dasselbe als Quelle der christlichen Wahrheit zu beglaubigen, wie das doch nothwendig sei, wenn er sein Apostolat daraus beweisen wolle. Diese Beglaubigung könne nur die katholische Kirche gewähren [1]). Ausdrücklich führen die ältern Lehrer den Schriftglauben auf die Ueber-

1) Augustin. contr. epist. fund. c. 5: Ego vero evangelio non crederem, nisi me commoveret ecclesiae catholicae auctoritas.

lieferung, das Zeugniß und Ansehen der Kirche zurück [1]). Cyrill von Jerusalem: das Vorgetragene lehren die göttlich inspirirten Schriften des alten und neuen Testaments. Hörst du nun etwa einen Häretiker das Gesetz und die Propheten (das A. T.) verachten, so widerlege ihn aus dem heilsamen Worte (des N. T.): ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen, und lerne sofort willig auch von der Kirche, welches die Schriften des alten und die des neuen Testaments sind (Catech. IV, 33).

Da der Protestantismus die Ueberlieferung als Glaubensquelle und die Auctorität der Kirche als Glaubensgrund nicht anerkennt, so kann er sich auf sie zur Beglaubigung des Bibelkanons nicht berufen. Gleichwohl bedarf derselbe auch für ihn, und für ihn gewissermaßen noch dringender als für uns, der objectiven und positiven Beglaubigung. Er beruft sich daher in erster Linie auf das Zeugniß des hl. Geistes, welches dieser selbst für den göttlichen Ursprung und Inhalt der biblischen Schriften ablege [2]). Ueber dieses Zeugniß für die

---

1) Origenes (bei Eusebius h. e. VI, 25): Sicut ex traditione accepi de quatuor evangeliis, quae sola in universa dei ecclesia citra controversiam admittuntur. Tertullian adv. Marc. IV, 5: Etsi apocalypsin Marcion respuit, *ordo tamen episcoporum ad originem recensus*, in Joannem stabit auctorem. *Sic et ceterorum generositas recognoscitur*. Dico itaque apud illas, nec solum jam apostolicas sed apud universas, quae illis de societate sacramenti confoederantur, id *evangelium Lucae* ab initio editionis suae stare, quod cum maxime tuemur, Marcionis (dessen verstümmeltes Lukasevangelium) vero plerisque nec notum, nullis autem notum ut non eadem damnatum . . . *Eadem auctoritas ecclesiarum apostolicarum ceteris quoque patrocinabitur evangeliis*, quae proinde per illas et secundum illas habemus, Joannis dico et Matthaei, licet et Marcus quod edidit Petri affirmetur, cujus interpres Marcus. Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent. Capit magistrorum videri, quae discipuli promulgarint. Itaque et de his Marcion flagitandus, quod omissis ejus Lucae potius institerit, quasi non et haec apud ecclesias a primordio fuerint, quemadmodum et Lucae.

2) Schmid, Dogmatik der ev. luth. Kirche. S. 50. Heppe, Dog-

Schrift kann aber nicht anders geurtheilt werden, als über die übernatürliche Auslegung ihres Inhalts, die ihm gleichfalls zugeschrieben wird. Versteht man darunter ein mit der Schrift selbst unmittelbar gegebenes, objectives Zeugniß des hl. Geistes für ihren göttlichen Ursprung, ihre Integrität und ihren Umfang, so stellt sich dasselbe als ein völlig unbestimmtes und unwirksames dar; denn über den Umfang des Bibelkanons sehen wir den orthodoxen Protestantismus von Anfang an schwanken, über die Göttlichkeit der in ihm zusammengefaßten Schriften aber den rationalistischen Protestantismus entweder zur Tagesordnung übergehen oder sie sogar ausdrücklich verwerfen. Versteht man darunter aber die Ueberzeugung von der Göttlichkeit der hl. Schrift im Innern des einzelnen Lesers oder Hörers der Bibelworte, so ist dieß eben eine subjective Gewißheit und es bleibt immer ungewiß, ob sie von dem göttlichen Geiste gewirkt und somit objectiv begründet ist, und dieß zwar um so mehr, als andere, die das Schriftwort gleichfalls lesen oder hören, jene Erfahrung nicht machen. Somit liegt eine objective Beglaubigung der Schrift von dieser Seite her in keiner Weise vor. Nächst dem Zeugnisse des hl. Geistes beruft man sich sofort auf innere und äußere Momente, durch die sich die Schrift als heilige und göttliche dem Menschen (in natürlicher Weise) beglaubige. Unter den innern Momenten versteht man [1]) die Majestät des in der Schrift von sich selbst zeugenden Gottes, die Einfachheit und Würde des biblischen Styls, die Erhabenheit der göttlichen Geheimnisse, womit sie uns bekannt macht, die Wahrheit aller biblischen Aussagen, die Heiligkeit der in ihr enthaltenen Vorschriften, ihre Zulänglichkeit zum Heile. Was sind das aber anders als subjective Ueberzeugungen eines gläubigen Gemüthes, deren objective Wahrheit eben in Frage steht, die bei dem einen stärker oder schwächer,

---

matik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert. Gotha 1857. I. S. 208. 213 ff.

1) Gerhardt u. A. s. Schmid a. a. O.

bei andern Anhängern des protestantischen Bekenntnisses in dieser Weise gar nicht vorhanden sind? Zwar lassen sich diese Ueberzeugungen auf dem Wege wissenschaftlicher, objectiver Schriftforschung bis auf einen gewissen Grad begründen; aber diese wissenschaftlichen Beweise liefern doch immer nur eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit, in keinem Falle aber eine positive Beglaubigung der Göttlichkeit der hl. Schrift. Eben deßhalb wird auch diesen innern Kriterien der Göttlichkeit der Bibel nur die Bedeutung eines unterstützenden, nicht die des entscheidenden Beweises beigelegt; sie setzen das Zeugniß des hl. Geistes voraus und verlieren allen Halt, wenn dieses nicht unmittelbar und vor Allem feststeht. Unter den äußern Kriterien wird dem Zeugniß der ältesten Kirche für die Kanonicität einer Schrift das meiste Gewicht zugestanden; denn es sei doch von der größten Bedeutung, wenn wir wissen, daß eine Schrift schon in der Zeit, in welcher ihre Herkunft am genauesten geprüft werden konnte, von der Kirche als kanonisch anerkannt wurde; ganz besonders wichtig aber sei das Zeugniß der ältesten Kirche bei den historischen Fragen über den Namen des Verfassers einer Schrift, über die Sprache, in der sie ursprünglich abgefaßt worden u. dgl.; „denn durch das Zeugniß des hl. Geistes können wir wohl die Göttlichkeit einer Schrift an unserem Herzen erfahren, aber nicht gibt derselbe Auskunft über Fragen obiger Art" [1]). Dennoch dürfe dem Zeugnisse der Kirche kein entscheidendes Gewicht, keine dogmatische Auctorität beigelegt werden; seine Zuverlässigkeit sei nur die eines glaubwürdigen menschlichen Zeugnisses, wie denn die innern und äußern Kriterien überhaupt nur eine fides humana, nicht aber eine divina begründen könnten. Die letztere entstehe allein durch das Zeugniß des hl. Geistes, durch das wir allein der Göttlichkeit der hl. Schrift göttlich gewiß werden könnten [2]).

1) Schmid a. a. O. S. 51.

2) Schmid S. 55. Wenn dann näherhin gesagt wird, daß diese Gewißheit nicht gerade aus dem Urtext entstehen müsse, sondern gleich gut aus einer Uebersetzung entstehen könne — „denn die Kraft des

Hier drängt sich von selber die Frage auf: wozu bedarf es noch eines menschlichen Zeugnisses, wenn schon ein göttliches vorhanden, einer fides humana zur Unterstützung oder Bekräftigung der fides divina? Man wird diese ganze Auffassung nicht einmal recht verstehen, wofern sie nicht erst auf die katholische zurückgeführt wird, der gegenüber sie sich aufgebaut hat. Nach katholischer Anschauung ist es die Tradition und Auctorität der Kirche, durch welche der Kanon beglaubigt wird, im Ganzen und Einzelnen. Auf diesen Grund hin halten wir die

---

hl. Geistes liegt im Sinn und nicht im Buchstaben des Wortes" — so ist dieser Satz für die Durchführung des protestantischen Princips, welches den Glauben Aller (auch der Laien und Ungelehrten) von aller Auctorität unabhängig wissen will, einerseits zwar durchaus nothwendig, andrerseits aber enthält er ein für das Princip selbst sehr gefährliches Dilemma. Denn offenbar muß man von ihm aus die Uebersetzung für inspirirt, gleich dem Urtext, annehmen, oder aber die Vermittlung der Thätigkeit des hl. Geistes durch das Wort (verbum vocale) zum bloßen Accidenz herabsetzen und dieselbe an den Gedanken und Sinn allein knüpfen, d. h. zu der Theorie der Enthusiasten, zur unmittelbaren innern Erleuchtung seine Zuflucht nehmen. Denn wenn der hl. Geist zu den Worten und Sätzen der Uebersetzung, durch deren richtige Wahl und Fügung der Sinn bestimmt wird, nicht in einem gleichen oder ähnlichen Verhältnisse der Ursächlichkeit steht, wie zu dem Urtext der Schrift selbst, und er doch durch sie so gut als durch den Urtext ihre Wahrheit uns eröffnen und ihre Göttlichkeit bezeugen soll, so erscheint diese seine Thätigkeit und ihre Wirkung auf uns überhaupt unabhängig von dem Wort als solchem, und es wird eine der ursprünglichen Offenbarungen der Wahrheit durch Inspiration der Propheten und Apostel ähnliche unmittelbare Eröffnung derselben für jeden Einzelnen durch innere Erleuchtung statuirt. Will man aber dieser Consequenz ausweichen, so muß man die göttliche Inspiration auch der Bibelübersetzung, und zwar nicht etwa nur der Lutherischen (womit Josias Bunsen z. B. ganz und gar nicht einverstanden wäre), behaupten. Will man aber dieses nicht, knüpft man die Thätigkeit des hl. Geistes an den Urtext, so setzt man alle diejenigen, die denselben nicht lesen können, außer den Bereich der Wirksamkeit des hl. Geistes und macht ihren Glauben von dem der Theologen abhängig, was doch dem Princip widerspricht. In der That erklärt dessen ungeachtet die Concordienformel die symbolischen Schriften, die beiden Katechismen Luthers, für die Bibel der Laien (lib. symb. ed. Hase p. 571. S. o. S. 66. Anm. 1).

Bibel im Ganzen und Einzelnen für göttlich inspirirt, und dieses Bauen auf die Tradition und Auctorität der Kirche ist eine fides divina — um diesen auch in der katholischen Theologie üblichen [1]) Ausdruck beizubehalten — sofern die Tradition auf die Apostel zurückgeht und die Auctorität der Kirche, als von Christus gestiftet und vom hl. Geiste geleitet, eine göttliche ist. Aber der so fundirte und bestimmte Glaube soll auch Gegenstand der Erkenntniß und von seinem Inhalt eine vernünftige Ueberzeugung und menschliche Gewißheit gewonnen werden. Diese wird durch die historisch-kritischen Untersuchungen über den Kanon gewonnen, aus äußern und innern Gründen wird über die Aechtheit und Integrität der einzelnen Schriften und über den Kanon im Ganzen erkannt. Sofern diese Untersuchungen auf äußere geschichtliche Zeugnisse sich stützen, auf die Aussprüche der Kirchenväter, Kirchenschriftsteller und einzelner Kirchenversammlungen, und diese Zeugnisse hiebei eben als geschichtliche und bloß menschliche genommen werden, so kann man den Grund und das Ergebniß derselben auch als fides humana bezeichnen. Dieses ganz einfache und natürliche Verhältniß gewinnt nun im Protestantismus eine ganz eigenthümliche Gestalt. Die Tradition und Auctorität der Kirche verwirft er; er hält jene für entbehrlich neben der Schrift und diese für mehr als nur ersetzt durch den hl. Geist, den er der Kirche abspricht, um ihn in die Bibel zurückzunehmen oder in das einzelne Subject zu verlegen. Indem er daher den hl. Geist in der Schrift und durch sie deren göttliche Auctorität wie ihren Inhalt objectiv bezeugen läßt, so hat er dafür eine scheinbar ganz unmittelbare, von aller menschlichen Vermittlung freie fides divina. Hiebei könnte und müßte es, sollte man meinen, nun auch schlechterdings sein Bewenden haben. Aber die Natur der Sache ist stärker und durchbricht die engen Schranken der Theorie. Das Zeugniß der Kirche für den Kanon erscheint an der Spitze der äußern Kriterien, durch die in Verbindung

1) Vgl. unt. §. 10.

mit den innern die menschliche Erkenntniß der durch das Zeugniß des hl. Geistes begründeten fides divina gewonnen wird, und der Glaube an ihr Zeugniß tritt als fides humana der letztern zur Seite. Daß sich an den Glauben, durch den wir von etwas „göttlich gewiß" sind, die Erkenntniß anschließt, kraft deren wir eben davon durch bloß wissenschaftliche Gründe uns eine „menschliche Gewißheit" verschaffen wollen, ist ganz in der Ordnung und wohl begreiflich; daß aber an eine fides divina zur Unterstützung und Bestätigung eine fides humana sich anschließen soll, das ist in dieser Form der Anschauung gänzlich unstatthaft.

Die protestantische Theorie von dem unmittelbaren Zeugniß des hl. Geistes für den Kanon kommt übrigens mit sich selbst ins Gedränge, sowie darnach gefragt wird, worauf denn das Zeugniß eigentlich laute, was (wie weit der Kanon) durch dasselbe beglaubigt werde. Hier hat sie ihre Achillesferse. Auf jene Frage erhalten wir die Antwort [1]), daß die protestantischen Doktoren darüber, ob für die Kanonicität eines einzelnen Buches der gleiche Beweis (durch das Zeugniß des hl. Geistes und die innern und äußern Kennzeichen) zu führen sei, wie für die göttliche Auctorität der hl. Schrift überhaupt, noch gar nicht zu klarem Bewußtsein gekommen seien. Sie hätten zunächst überhaupt nur dem Irrthume vorbeugen wollen, als ob das historische Zeugniß der Kirche fidem divinam in Betreff der hl. Schrift überhaupt begründen könne. Wie dem aber auch sei, offenbar kann die Frage, bei der die Bibelgläubigkeit in ihrem tiefsten Fundamente berührt ist, nicht in der Schwebe bleiben; andrerseits sieht man fast auf den ersten Blick, daß jede bestimmte Entscheidung die ganze Theorie gefährdet. Es ist daher nicht zufällig, wenn die Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts sie nicht geben, und wenn sie auch jetzt noch uns vorenthalten wird [2]). Gibt der hl. Geist nur für die Gött-

1) Bei Schmid a. a. O. S. 56.

2) Schmid wenigstens läßt sie gleichfalls in der Schwebe.

lichkeit des Kanons überhaupt Zeugniß, so können die innern und äußern Kennzeichen für die Göttlichkeit der einzelnen Bücher eintreten, und die Bibel würde somit im Allgemeinen göttlich, in ihren einzelnen Schriften menschlich beglaubigt. Aber wie es keine Bibel im Allgemeinen, keinen Kanon überhaupt gibt, sondern nur einen Kanon von bestimmtem Umfang, eine aus einer bestimmten Anzahl von Büchern bestehende Bibel, so kann auch die Beglaubigung ihrer Göttlichkeit im Allgemeinen und überhaupt nur eine Abstraction sein. Kann man sich z. B. die Beglaubigung des neutestamentlichen Kanons, durch die namentlich über den 2. Brief Petri, 2. und 3. Johannis und dessen Apokalypse nicht bestimmt entschieden wird, als eine reelle denken? Der Schwerpunkt liegt offenbar in der Entscheidung über die einzelnen Schriften und Schriftgruppen; wenn daher diese den äußern und innern Kennzeichen anheimfällt, so hat man für die Göttlichkeit der Schrift nur menschliche Zeugnisse, ihre Beglaubigung ist eine bloß menschliche, auf der sich ein göttlich gewisser, ein unbedingter und zweifelloser Glaube an ihren Inhalt nicht aufbauen läßt. Schiebt man aber die Beglaubigung des Kanons nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch im Einzelnen dem unmittelbaren und übernatürlichen Zeugnisse des hl. Geistes zu, so fallen nicht nur die innern und äußern Kennzeichen und überhaupt die menschliche Beglaubigung als überflüssig hinweg, sondern es wird auch dem hl. Geiste Antwort auf Fragen abverlangt, z. B. nach den Verfassern der einzelnen Schriften, nach deren Ursprache u. dgl., „über die derselbe keine Auskunft gibt."

In der That und Wahrheit ist es aber nicht der hl. Geist, sondern das subjective christliche Bewußtsein, von dem aus im Protestantismus die Schrift wie ihrem Inhalte nach dogmatisch ausgelegt, so über ihren wesentlichen Charakter, ihre Göttlichkeit dogmatisch entschieden und die Frage des Kanons gelöst wird. „Die oberste Auctorität, nach welcher Luther die biblischen Bücher beurtheilt, ist sein evangelisches Bewußtsein. Von diesem

Standpunkt aus beurtheilt Luther zunächst die Bücher des alten Testaments, indem er nur die (proto-) kanonischen Bücher desselben anerkennt" [1]). „Gott hat die Propheten darum zu den Juden geschickt, daß sie von dem zukünftigen Christus sollten Zeugniß geben. Also sind die Bücher Mosis und die Propheten auch Evangelium (d. h. unmittelbar göttlichen Inhalts), sintemal sie eben das zuvor verkündigt und geschrieben haben von Christo, was die Apostel hernach gepredigt oder geschrieben haben" [2]). Ueber das deutero-kanonische Buch Jesus Sirach dagegen urtheilt Luther: „Ecclesiasticus, der das Buch gemacht, ist ein rechter Gesetzesprediger oder Jurist, lehrt, wie man einen feinen äußerlichen Wandel führen soll, ist aber kein Prophet, weiß noch lehrt von Christo nichts" [3]). Von diesem Standpunkte der Beurtheilung aus verwarf er sämmtliche deutero-kanonische Schriften als „jüdische Gedichte", als „Tragödien und Spiele" 2c. Von eben diesem Standpunkte aus mußten ihm aber auch die proto-kanonischen Bücher, soweit sie nicht gerade von dem künftigen Messias und dem Heile aus Gottes Gnaden sprechen, unter das Niveau wahrhaft göttlicher, den neutestamentlichen ebenbürtiger Schriften herabsinken; und es fehlte in der That wenig, daß er die alttestamentlichen Schriften in der Weise der Gnostiker verworfen hätte. Er läugnet ihren unmittelbar göttlichen Ursprung. „Moses und die Propheten", sagt er, „haben gepredigt; aber da hören wir nicht Gott selbst. Denn Moses hat das Gesetz von den Engeln empfangen, und darum hat er einen geringern Befehl. Wenn ich nun Mose höre, der da treibet zu guten Werken, so höre ich (ihn) gleich als einen, der eines Kaisers oder Fürsten Befehl und Rede ausrichtet. Aber das ist nicht Gott selber hören. Denn wenn Gott selber mit

---

1) Heppe, Dogmatik I, 219.

2) Luther's Werke von Walch IX, 650.

3) Walch XXII, 2077.

den Menschen redet, so können dieselben nichts anderes hören, denn eitel Gnade, Barmherzigkeit und alles Gute" [1]). Daß der Maaßstab, den Luther in dieser Weise an das alte Testament anlegt, nicht der des neuen Testaments selbst und als solchen, sondern sein eigener Maaßstab, seine dogmatische Grundüberzeugung von dem Kern aller göttlichen Offenbarungswahrheit ist, geht daraus hervor, daß er das neue Testament selbst ihm in derselben Weise unterwirft, wie wir es eben in Bezug auf das alte gesehen haben. „Du mußt recht urtheilen unter allen Büchern und Unterschied nehmen. Denn nämlich ist Johannis Evangelium und Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, und Peters erste Epistel der **rechte Kern** und **Mark** unter allen Büchern. Denn in diesen findest du nicht viel Werke und Wunderthaten Christi beschrieben; du findest aber meisterlich ausgestrichen, wie der Glaube an Christum Sünde, Tod und Hölle überwindet und das Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit gibt, welches die **rechte Art ist des Evangelii.** Summa, Johannis Evangelium und seine erste Epistel, Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, Galatern, Ephesern und Peters erste Epistel, das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und Alles lehren, was dir zu wissen noth und selig ist, ob du schon kein ander Buch noch Lehre nimmermehr sehest noch hörest. Darum ist St. Jakobs Epistel eine recht stroherne Epistel gegen sie, denn sie doch keine evangelische Art an ihr hat" [2]).

Hier sehen wir also ein bestimmtes christliches Bewußtsein als oberste Auctorität über die Bibel sich erheben, diese nach

1) Walch VII, 2044.

2) Walch XIV, 105. Dieses und die obigen Citate aus Luther's Werken nach Heppe a. a. O. Ueber Luther's Uebersetzung und Erklärung der Bibel s. Döllinger, die Reformation III, 139 ff.; über die Bibelerklärung der lutherischen Prediger verdienen die Aussagen Wizel's bei Döllinger I, 115 ff. nachgelesen zu werden.

ihrem innern Werthe als Gottes Wort wägen und die Canonicität der einzelnen Theile und Bücher bestimmen. Worauf gründet sich diese Auctorität? Sie sucht ihre Stützpunkte weder in der Tradition, noch in dem Lehramt der Kirche, denen sie sich vielmehr sowohl formell als materiell (inhaltlich) entgegensetzt; sie kann sich auch nicht auf die Bibel stützen, weder formell, wenn sie sich nicht in dem ausgesprochensten Cirkel bewegen soll, noch materiell, weil sie in dieser nicht so wie sie vorliegt, sondern nur in denjenigen Stücken derselben, die sie ihrem mitgebrachten Inhalt gemäß findet und auf diesen Grund hin anerkennt, das Wort der göttlichen Wahrheit enthalten sein läßt. Folglich kann es nur der menschliche Geist selbst sein, der kraft der Erleuchtung, die ihm vom göttlichen Geist zu Theil wird, über das was ihm geschichtlich als die Bibel überliefert ist, zu Gericht sitzt, um das, was in Wahrheit die Bibel ist, aus dem, was bis jetzt dafür gehalten wurde, auszuscheiden und so sie selbst erst herzustellen. Aber dieses Princip treibt über sich selbst hinaus. Zwar steht ihm unter dem Namen der Bibel eine objectiv göttliche Auctorität fest; aber diese geschichtlich gegebene und von der allgemein kirchlichen Ueberlieferung beglaubigte Bibel muß erst der Prüfung unterworfen werden und kann erst aus ihr als die wirkliche und wahre hervorgehen. Diese Prüfung ist zwar insofern eine objective, als sie vom hl. Geist selbst geleitet wird; aber es ist nicht objectiv gewiß, daß sie von ihm geleitet ist, sondern das ist bloß subjective Annahme und Erfahrung. Es ist also im letzten Grunde doch der menschliche Geist allein, der für die Göttlichkeit der hl. Schrift einsteht und ihren Umfang, den Kanon bestimmt; alles andere ist objectiv unerweislich, bloß subjectives Gefühl und menschlicher Glaube. Daher ist der eingenommene Standpunkt in solcher Weise nicht haltbar und es drängt sich mit innerer Nothwendigkeit das rationalistische Princip auf. Wenn das Zeugniß des hl. Geistes nur das Zeugniß des eigenen Geistes ist, so ist damit diesem die Bibel ganz allein überlassen. Mit seinen Mitteln und mit keinen andern untersucht er auf

Grund der äußern und innern Kennzeichen alle Fragen des Kanons, die der Aechtheit und Integrität seiner einzelnen Stücke, die Geschichte ihrer Sammlung zu einem Ganzen, ihres Gebrauches u. s. w. Die Frage der Göttlichkeit aber verneint er von vornherein in dem Sinne, in welchem die Orthodoxie sie bejaht (ob. S. 50 f.). Dieses Ende bereitet das Schriftprincip der Schrift. Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche von Schmid sagt uns zwar[1]), daß als kanonische Bücher des alten Testaments alle gelten, die in dem kirchlichen Kanon aufgeführt sind, mit Ausschluß von Tobias, Judith, Baruch, Makkabäer, Weisheit und Sirach, und daß mit dem Zeugnisse Aller die Schriften des neuen Testaments beglaubigt seien ausgenommen den Brief an die Hebräer, den 2. und 3. Johannis, den Brief Jacobi und Judä und die Apokalypse, die von Einigen angezweifelt würden. Das gilt aber nur von den Dogmatikern des 16. und 17. Jahrhunderts, nicht auch von den spätern und den protestantischen Theologen unsres Jahrhunderts. Sind nun diese etwa keine ächten Protestanten, oder hat der Protestantismus keinen festen Kanon, und also auch keine Bibel?

§. 7.

Der Fortschritt der göttlichen Offenbarungen unbeschadet ihrer absoluten Wahrheit. Ihre substantielle Perfection[2]).

Die göttlich geoffenbarte Wahrheit ist ihrem Begriff und Wesen nach die absolute Wahrheit; daher unveränderlich dieselbe und keiner Vervollkommnung weder durch Erweiterung noch durch Läuterung fähig. Aber die an sich unveränderliche göttliche Wahrheit kann der Menschheit in einem gewissen

---

1) A. a. O. S. 51.

2) Vgl. zu diesem und dem folgenden §. Hitzfelder über die Perfectibilität des Christenthums (Freiburger Kirchenlexikon. Ergänzungsband S. 942 ff.).

Stufengange mitgetheilt, progressiv enthüllt werden, so daß der Fortschritt ein bloß formeller und relativer ist.

Dieß ist denn auch der thatsächliche Gang, den die göttlichen Offenbarungen von dem Falle Adams bis auf Christus genommen haben. Zuerst erscheint ihr Inhalt in dunkeln, unbestimmten Andeutungen, und noch ganz sinnlich und bildlich gefaßt; im Verlauf der Zeit tritt er nach Maaßgabe der fortschreitenden geistigen Entwicklung der Menschheit in immer ausdrücklicherer, bestimmterer und eigentlicherer Fassung auf. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur einen Blick zu werfen auf die Hauptparthien der Offenbarungswahrheiten. Den Mittelpunkt und Kern aller göttlichen Offenbarungen bildet das Evangelium, das Heil im Heilande. Die evangelische Wahrheit wird am Anfange, unmittelbar nach dem Sündenfall (unter dessen Voraussetzung sie eintritt und auf dessen Paralysirung sie ausgeht) dahin ausgesprochen, daß der Samen des Weibes (nach der Vulgata: das Weib), welches die Schlange zum Genuß der verbotenen Frucht verführt und dadurch mit ihrer ganzen Nachkommenschaft in den Tod gestürzt hat, dieser Schlange den Kopf zertreten werde. Im Fortgange der göttlichen Offenbarungen wird es immer deutlicher, daß Ein vom Weibe Geborner der Erlöser der Menschheit aus den Banden der Sünde und der Wiederbringer der Gottseligkeit sein werde; bis dieser endlich selbst von einer Jungfrau durch die Kraft des hl. Geistes geboren unter den Menschen erscheint, das Erlösungswerk vollbringt, der Menschheit ihre Errettung (den Eintritt des Himmelreichs) ankündigt und den Glauben an sich und sein Evangelium als die Kraft Gottes zum Heile für alle anzeigt. Je mehr die göttlichen Offenbarungen dem Zeitpunkte ihres Abschlusses sich nähern, desto bestimmter, ausdrücklicher und eigentlicher lauten sie, desto mehr fallen die sinnlichen Bilder und Hüllen, in die sie sich von vornherein kleiden. Es gilt dieß ebenmäßig auch von ihrem unmittelbar theologischen Inhalte. Die Gottesidee, welche allen göttlichen Offenbarungen zu Grunde liegt, ist die An-

schauung Gottes als des absoluten Geistes, der zur Menschheit in einem persönlichen Verhältnisse steht. Er weiß und sieht alles und ist um alles bekümmert, was sie thut; aber er weiß es dadurch, daß er sich an Ort und Stelle begibt oder seine Kundschafter (die Engel) aussendet und sich Bericht erstatten läßt; ebenso handelt er an Ort und Stelle selbst oder durch seine Engel: in dieser anthropomorphistischen Weise sprechen die ältesten Offenbarungsurkunden von Gott. Die spätern Bücher streifen diese Anthropomorphismen ab und erheben sich zu dem reinen Begriffe der göttlichen Allwissenheit, Allgegenwart und unbeschränkten Macht. Ebenso wenig sprechen die göttlichen Offenbarungen gleich von vornherein den ganzen Inhalt der Gottesidee nach allen ihren Momenten in voller Bestimmtheit aus. Von einem Unterschiede göttlicher Personen ist am Anfange nicht ausdrücklich die Rede; der Gegensatz zum Polytheismus bildet den Schwerpunkt und die monotheistische Idee wird in diesem Gegensatze betont. Aber da diese Idee nur die Theilung des göttlichen Wesens ausschließt, und andrerseits der Eine Gott des Prophetenthums ein lebendiger und kein abstractes Wesen ist; so trägt sie die spätere Lehre von den persönlichen Unterschieden schon wie im Keime in sich (vgl. die Trinitätslehre Bd. 2. S. 3 ff.)[1]. Noch auffallender zeigt sich der Fort-

1) Treffend sagt Lessing (Erziehung des Menschengeschlechts §. 26), indem er die göttliche Offenbarung als Erziehung betrachtet: „Ein Elementarbuch (zum Unterricht) für Kinder darf gar wohl dieses oder jenes wichtige Stück der Wissenschaft oder Kunst, die es vorträgt, mit Stillschweigen übergehen, von dem der Pädagog urtheilte, daß es den Fähigkeiten der Kinder, für die er schrieb, noch nicht angemessen sei. Aber es darf schlechterdings nichts enthalten, was den Kindern den Weg zu den zurückbehaltenen wichtigen Stücken versperrte oder verlegte. Vielmehr müssen ihnen alle Zugänge zu denselben sorgfältig offen gelassen werden: und sie nur von einem einzigen dieser Zugänge ableiten oder verursachen, daß sie denselben später (als erforderlich) betreten, würde allein die Unvollständigkeit des Elementarbuchs zu einem wesentlichen Fehler desselben machen." Man lege diesen Maaßstab an die göttlichen Offenbarungen, und man wird finden, daß die frühern im Verhältnisse zu den spätern, daß die alttestamentliche Offen-

schritt der göttlichen Offenbarungen in dem eschatologischen Lehrstücke. In den ältesten Schriften ist die Aussicht ins Jenseits noch gar nicht bestimmt eröffnet, der Blick des Menschen noch ganz auf das Zeitleben fixirt; das in Gott selige Leben fällt so zu sagen völlig ins Diesseits, in den unmittelbaren Verkehr des Menschen mit Gott und Gottes mit ihm, in den Gehorsam gegen Gott, seinen Willen und sein Gesetz, indem diesem Gehorsam, der Beobachtung des göttlichen Willens und Gesetzes, verheißen ist, daß der Mensch durch denselben den Tod von sich abwenden und sein irdisches Dasein und Wohlergehen gleichsam zur Ewigkeit erstrecken würde.

Die fortschreitende Offenbarung, diese nur allmählige völlige Enthüllung der Wahrheit ist in dem Sinn, wie wir sie oben bestimmt haben und wie sie factisch vorliegt, keine Vorenthaltung oder nur stückweise Mittheilung derselben, und überhaupt keine solche, die mit der substantiellen absoluten Vollkommenheit der göttlichen Mittheilungen im Widerspruch wäre; es ist auf jeder Stufe derselben die ganze Wahrheit, aber nicht in derselben gleich deutlichen, bestimmten und ausdrücklichen Weise ausgesprochen. Der Unterschied ist sonach nur ein formeller, und auch in dieser Beziehung kein absoluter, sondern nur ein relativer. Je offenern, empfänglichern Sinnes, überhaupt je geistiger gestimmt der Mensch ist, desto mehr wird ihm die Wahrheit aus den göttlichen Mittheilungen offenbar, ungeachtet ihre Offenbarung für die Menschheit im Großen und Ganzen noch nicht vollendet ist (vgl. Bd. 2. S. 7. Anm. 1).

Der Fortschritt der göttlichen Offenbarung durch successive Entfaltung und Enthüllung der Wahrheit hat seinen Grund in ihrem erziehenden Charakter und Zweck. Dieser Auffassung begegnen wir bei den Kirchenvätern (Bd. 2. S. 5); sie ist auch die allein richtige, wofern man sie nur recht versteht. Gott hat sich bei seinen Offenbarungen nicht den Zweck vorgesetzt, die

barung im Vergleich mit der neutestamentlichen den göttlichen Elementarunterricht in dem bezeichneten Sinn fehlerfrei enthält. Vgl. Lessing a. a. O. §. 47.

Wahrheit ein für allemal und völlig abstract auszusprechen; seine Absicht ist nicht, ihr nur überhaupt Ausdruck zu geben, sondern sie für die Menschheit wirksam zu machen und einen lebendigen Glauben an sie hervorzurufen und zu begründen. Deßhalb hat er *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως*, d. h. mehrmals und auf verschiedene Weise zu den Menschen geredet.

Dieser Wahrheit hat sich der Rationalismus in ganz einseitiger und unwahrer Weise bemächtigt, indem er einerseits die göttliche Erziehung der Menschheit gänzlich nach dem Maaße der menschlichen mißt, andrerseits den Unterschied zwischen der Wahrheit an sich (der substantiellen Wahrheit) und ihrer Offenbarung nach Maaßgabe des Bedürfnisses und der Empfänglichkeit der Menschheit auf ihren verschiedenen Bildungs-Stufen mißkennt, und so zu dem Resultate gelangt, daß eine objectiv und unmittelbar göttliche Offenbarung nirgends vorliege, sondern nur eine unter der erziehenden Leitung Gottes fortschreitende Erkenntniß der dem Menschen an und für sich zugänglichen Wahrheit. Was der Rationalismus die Perfectibilität der geoffenbarten Religion nennt, ist nichts anderes als die Läugnung aller übernatürlichen Offenbarung durch Auflösung ihres objectiven und absoluten Moments in dem subjectiven und relativen. Lessing hat diesen Gedanken in der ihm eigenthümlichen, zugleich geistreichen, klaren und scharf bestimmten Weise in der berühmten Schrift: die Erziehung des Menschengeschlechts [1]) durchgeführt. Was die Erziehung bei dem einzelnen Menschen ist, sagt er (§. 1. 2), ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte. Erziehung ist Offenbarung, die dem einzelnen Menschen geschieht, und Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist, und noch geschieht. Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht aus sich selbst haben könnte: sie gibt ihm das, was er aus sich selbst haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschen-

---

1) Sämmtliche Werke, herausgegeben von Lachmann. Bd. 10. S. 308 ff.

geschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde, sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher (§. 4). Wenn die Offenbarung die göttliche Erziehung des Menschengeschlechts ist, so folgt vor allem, daß sie gleich am Anfange, mit der Menschheit in ihrer Wiege beginnt, daß sie aber nur bis zu ihrer Mündigkeit sich erstreckt, von wo an die Menschheit die Früchte ihrer Erziehung genießen soll (vgl. Gal. 4, 4 ff.). So vortrefflich diese nächste Folge aus der Vergleichung der Offenbarung mit der Erziehung des Menschen auf die positiv christliche Auffassung derselben und ihres Fortschritts bis auf Christus paßt, so wenig entspricht sie der rationalistischen. Der Rationalismus kennt kein Volk der Verheißung, keinen Christus, in dem die göttliche Offenbarung für die ganze Menschheit abgeschlossen ist; denn er kennt keine objectiv und unmittelbar göttliche Offenbarung der Wahrheit, sondern nur eine unter göttlicher Leitung erfolgende fortschreitende Erkenntniß der menschlichen Wahrheit, ein beständiges Ringen nach diesem Ziel. Der Rationalismus gibt also der Analogie der menschlichen Erziehung mit der göttlichen Offenbarung in ihrem wichtigsten Punkte keine Anwendung. Oder eine solche, die die göttliche Erziehung auf die Stufe der menschlichen und noch unter diese herabdrückt. Die alttestamentliche Offenbarung gilt Lessing *in jeder Beziehung* nur als Elementarbuch für die Kindheit des Menschen, das der bessere Pädagog (Christus) ihm aus den Händen reißt (§. 51. 53). Er kann es auch entbehren; denn es sollte ihn nur so weit bringen, daß er gewisse Wahrheiten, die an sich bloße Vernunftwahrheiten sind, die er aber ohne die erziehende göttliche Thätigkeit nicht so leicht und nicht so bald in sich gefunden hätte, als reine Vernunftwahrheiten erkennt und in ihrer Reinheit erfaßt. Auch der bessere Pädagog, Christus, leistet ihm nur insofern bessere Dienste, als er ihn auf dieselbe Weise weiter bringt, d. h. ihm weitere Vernunftwahrheiten so lange *predigen läßt*, bis er sie als das Resultat *menschlicher Schlüsse zu erfassen* und somit aus sich selbst zu finden

in der Lage ist (§. 71). „So wie wir zur Lehre von der Einheit Gottes nunmehr des alten Testaments entbehren können; so wie wir allmälig, zur Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, auch des neuen Testaments entbehren zu können anfangen: könnten in diesem nicht noch mehr dergleichen Wahrheiten vorgespiegelt werden, die wir als Offenbarungen solange anstaunen sollen, bis sie die Vernunft aus ihren andern ausgemachten Wahrheiten herleiten und mit ihnen verbinden lernen?" (§. 72. Folgt nun, §. 73 ff., der Versuch, die Lehre von der göttlichen Trinität, der Erbsünde und der Genugthuung Christi als reine Vernunftwahrheiten zu erweisen.) Wer aber vergißt, daß die menschliche Erziehung nur eine Analogie der göttlichen Offenbarung ist, wer den Unterschied der göttlichen von der menschlichen Erziehung außer Acht läßt und die göttliche Offenbarung geradezu und schlechthin nach dem Maaß der menschlichen beurtheilt, kann nur einen einseitigen und unwahren, nur einen anthropomorphistischen Begriff von der göttlichen Offenbarung gewinnen und muß ihren wahren Begriff läugnen. Wie groß die Aehnlichkeit göttlicher und menschlicher Erziehung, göttlicher und menschlicher Offenbarung sein mag, so ist ihr Unterschied doch noch größer und durchgreifender. Wenn allerdings die menschliche Erziehung dem Zöglinge, wenn überhaupt Offenbarung oder Mittheilung eines geistig höher Stehenden an einen andern diesem nichts geben kann, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte; so ist die göttliche Offenbarung oder Mittheilung gerade darin nothwendig eine andere und erhabenere, daß sie eigentliche Mittheilung und Beschenkung und nicht bloß socratische Geburtshülfe ist, daß sie somit etwas gibt, was kein Mensch, der Gebildete sowenig als der Ungebildete, aus sich selbst haben könnte, eine Wahrheit, die sich der durch die Vernunft uns zugänglichen zwar anschließt, aber diese zugleich intensiv und extensiv übersteigt. Freilich ist diese Mittheilung Gottes hinwiederum darin der menschlichen analog zu denken, daß sie sich an die Vernunft in uns wendet und dieselbe excitirt zur wirklichen Erkenntniß dessen, was wir aus uns selbst haben können, um

daran dasjenige anzuschließen, was er uns offenbaren will [1]); so wie ferner darin, daß er die Wahrheit, die er uns mittheilen will, in einer gewissen Ordnung und Stufenfolge, welche sich nach unserer geistigen Beschaffenheit und Bildung richtet, mittheilt, weil er diese Wahrheit, wie schon gesagt, stets zugleich wirksam für uns machen und ein lebendiges Fürwahrhalten derselben hervorrufen will. „Wie es der menschlichen Erziehung nicht gleichgültig ist, in welcher Ordnung sie die Kräfte des Menschen entwickelt, wie sie dem Menschen nicht alles auf einmal beibringen kann, ebenso hat auch Gott bei seiner Offenbarung eine gewisse Ordnung, ein gewisses Maaß halten müssen" (Lessing §. 5). Aber daraus, daß uns Wahrheit nur im Anschluße an unsre Vernunfterkenntniß und Bildung gegeben, und zweckmäßig, d. h. wirksam nur in solcher Weise gegeben wird, folgt keineswegs, weder daß uns eine höhere Wahrheit überhaupt nicht gegeben, noch daß die so gegebene nicht vollkommen wahr; sondern nur erst relativ wahr sein könne. Dieß würde ja die göttliche Mittheilung noch unvollkommener denken heißen, als es die menschliche ist oder doch sein kann. Denn auch der menschliche Erzieher wird, wenn er ein vernünftiger ist, seinen Zweck nicht dadurch erreichen wollen, daß er mit der von ihm erkannten Wahrheit zurückhält und Falsches oder nur halb Wahres seinem Zöglinge mittheilt; er wird nur in der Art und Weise, die Wahrheit und nichts als die Wahrheit ihm beizubringen, zu vergegenwärtigen und zu bewähren, ein gewisses Maaß halten und eine gewisse Ordnung befolgen. Ganz in ähnlicher Weise müssen wir uns auch den Gang denken, welchen Gott in seinen

---

1) Die göttliche Offenbarung ist nicht als eine neue Vernunftschöpfung oder gleich der Sehendmachung eines Blinden zu denken in denjenigen, denen sie ursprünglich zu Theil wird; auch kann sie von keinem aufgenommen werden, der geistig blind, in dem das Licht der Vernunft erloschen, wie wohl sie dazu gegeben ist, unsere geistige Blindheit zu heilen; active Vernunft ist die Bedingung zu ihrer Aufnahme und ihrem Verständniß, wie sittliche Selbstthätigkeit und ein lebendiges Gewissen die Bedingung der Reception der innern Umschaffung, der göttlichen Neubelebung. Vgl. §. 1.

Offenbarungen an die Menschheit nimmt; und dieser Gang wird sich nur dadurch vor dem des menschlichen Erziehers auszeichnen, daß er der des göttlichen Erziehers ist, der in seinen Wegen nicht fehl geht und vermöge seiner unendlichen Weisheit die zweckmäßigsten und sichersten Mittel zu gebrauchen weiß.

Doch da Gott zu keiner Zeit ganz unmittelbar mit der Menschheit (jedem Einzelnen) geredet, sondern durch auserwählte Organe ihr sich mitgetheilt hat: in der Vorzeit durch den Mund seiner Propheten, letztlich aber durch seinen eigenen Sohn, beziehungsweise dessen Apostel; so erscheint die bisherige Betrachtung seiner Offenbarungen noch abstract und bedarf der Ergänzung und Vervollständigung durch Hinzunahme des eben bezeichneten Gesichtspunkts. Gott wählte zum Träger seiner Offenbarungen das jüdische Volk; ihm sind, wie der Apostel sagt (Röm. 3, 2) die *λόγια τοῦ θεοῦ* anvertraut worden. Er wählte dieses Volk, nicht „weil es das ungeschliffenste, das verwildertste war, um mit ihm ganz von vorne anfangen zu können" (Lessing §. 8), sondern weil in ihm, ungeachtet seiner Rohheit und Ungeschliffenheit, das religiöse Bewußtsein reiner und ungetrübter sich erhalten hatte als bei allen andern Völkern. Wiederum wählte Gott sich in diesem Volke diejenigen zu Organen seiner Offenbarung, in welchen das religiöse Bewußtsein am lebendigsten, der unterscheidende Charakter des „Volkes Gottes" am reinsten und kräftigsten ausgeprägt war. Ihr sonstiges Wissen, ihre astronomischen, geographischen u. dgl. Kenntnisse mochten sehr unvollkommen sein, ihre Verstandesbildung nicht über das gewöhnliche Maaß sich erheben: dieß alles machte sie für den Zweck der göttlichen Erwählung nicht untauglich und beeinträchtigt die absolute Wahrheit ihres durch Offenbarung (Inspiration) erlangten religiösen Bewußtseins nicht im mindesten. Unstreitig zwar hängt die Aufnahme der göttlichen Wahrheit in das Bewußtsein mit dem eigenen natürlichen Gottesbewußtsein innerlich zusammen; und ebenso gewiß kann nur in dem anderweitigen Wissen das Mittel gefunden werden, die mitgetheilte und in das Bewußtsein unmittelbar aufgenommene Wahr-

heit sich und andern vorstellig und begreiflich zu machen. Allein die Vernunft erscheint vom Standpunkte einer unmittelbaren und übernatürlichen Offenbarung aus nur als das natürliche Vermögen der Vernehmung des Göttlichen, nicht als dessen Quelle, und die active Vernunfterkenntniß (das natürliche Gottesbewußtsein) nur als die Bedingung, nicht als die bewirkende Ursache der durch Offenbarung gegebenen Wahrheit. Das anderweitige Wissen aber, in welches sich der Inhalt des unmittelbaren Bewußtseins kleidet und durch welches es zur mittelbaren Erkenntniß seines Inhalts fortschreitet, kann zwar per accidens dasselbe auch trüben und verunstalten, aber seine Unvollkommenheit ist kein nothwendiges Hinderniß der wahren Erkenntniß desselben, sondern umgekehrt eine gewisse Vollkommenheit jenes Wissens und der Verstandesbildung nur die nothwendige Bedingung einer bis zu einem gewissen Grad formell vollkommenen Erkenntniß. Wollte man mit Uebersehung des zuvor bezeichneten Verhältnisses der Vernunft zur Offenbarung aus ihrem innern Zusammenhange auf die Relativität der Offenbarung schließen, so käme dieß einer einfachen Läugnung der Offenbarung ihres Begriffs und Wesens gleich und gegen solche haben wir hier nicht weiter zu streiten [1]). Wollte man aber das andere Verhältniß, das des unmittelbaren Bewußtseins der Wahrheit zu dem mittelbaren, zu der Erkenntniß derselben in Anspruch nehmen, und behaupten: die religiösen Ansichten und Belehrungen der hl. Schriftsteller beruhen auf deren anderweitigen Kenntnissen und Vorstellungen [2]); so wäre dieß die Läugnung einerseits des selbständigen Gebiets der religiösen Wahrheit überhaupt, andrerseits eine Verkennung des besondern göttlichen Beistandes, dessen sich die hl. Schriftsteller bei der erkenntnißmäßigen Darlegung ihres unmittelbaren und übernatürlichen religiösen Bewußtseins zu erfreuen hatten. In

1) Es ist nicht dieses Orts, sondern Aufgabe der Apologetik, die Wahrheit des Offenbarungsbegriffs zu erörtern und zu beweisen.

2) Strauß (nach Semler) Glaubenslehre I. 259.

dieser letzteren Beziehung ist unsrerseits einfach auf den Begriff der Offenbarung und Inspiration mit der Bemerkung zu verweisen, daß die Wahrheit dieser Begriffe hier als Voraussetzung feststeht. Was aber das erstere betrifft, so setzt jene Behauptung offenbar voraus, daß alle Wahrheit aus der Erfahrung entspringe und in der reflectirten (mittelbaren), denkenden Erkenntniß erst sich als Wahrheit constituire: zwei Sätze, denen wir gleichmäßig widersprechen müssen. Jener Empirismus ist ebenso einseitig und unwahr als dieser Intellectualismus. Durch den erstern wird das ganze Gebiet der höhern Ideen, alle Vernunftwahrheit über den Haufen geworfen, durch den letztern das Denken der Wahrheit als ihr Wesen bedingend und bestimmend gefaßt, und somit kein Besitz, kein Bewußtsein der Wahrheit außer und unabhängig von dem reflectirenden Denken als sicher und gewiß zugestanden, kurz, der Unterschied zwischen der Wahrheit und ihrer Erkenntniß, unmittelbarem und mittelbarem Bewußtsein aufgehoben.

Die Consequenz dieser Aufstellungen ist der Pantheismus, in dem sie allein Grund und Bestand haben. Hat der Pantheismus Recht, dann ist aller Glaube nur die Weise, wie sich die Menge der Wahrheit bewußt wird, und zwischen ihm und dem wissenden Bewußtsein derselben ist kein bloß formeller, sondern ein wesentlicher Unterschied [1]; dann gibt es keine Harmonie zwischen dem religiösen Glauben und dem philosophischen Wissen, zwischen Offenbarung und Vernunft. Solchen Principien müssen wir widerstehen; sie lassen sich auch wissenschaftlich nicht begründen und sind praktisch verwerflich, weil sie das Band zerreißen, welches die Vernunft in sich selbst und mit sich selbst, die Principien der wissenschaftlichen Erkenntniß mit den allgemein geltenden Ueberzeugungen zusammenhält. Wie der Inhalt der Vernunftideen völlig unabhängig ist von dem Erfahrungswissen, so und noch mehr ist die Offenbarung, die sich an die Vernunft anschließt und für deren Aufnahme nur sie

---

1) Hegel, Encyklopädie der phil. Wissenschaften. §. 20. S. 29 ff. 3. Aufl.

und das ihr eigenthümliche Bewußtsein (der Glaube) Bedingung ist, von diesem Wissen unabhängig. Aber allerdings ist es die Erfahrung, ist es das durch Betrachtung der Erscheinungswelt gewonnene Wissen, durch welches die Erkenntniß zunächst der Vernunftwahrheit, und sofort durch diese Erkenntniß die der Offenbarungswahrheit bedingt wird. Der Schluß von der Unvollkommenheit des „anderweitigen" Wissens (wohin auch die Vernunftwissenschaft zu zählen ist) der hl. Schriftsteller auf die Unvollkommenheit ihres religiösen, ihres Offenbarungsbewußtseins erweist sich somit als ein Fehlschluß und die darauf gebaute Idee der Perfectibilität der geoffenbarten Wahrheit als unwahr. Wir können die religiösen „Ansichten und Belehrungen" der hl. Schriftsteller getrost für vollkommen halten, sie haben ihren sichern Grund in der göttlichen Offenbarung. Wenn sie aber bei der Mittheilung und Darstellung derselben von ihrem anderweitigen Wissen Gebrauch machen, so dürfen wir aus den angeführten Gründen daran festhalten, daß sie hiebei und hiedurch die Wahrheit ihres unmittelbaren religiösen Bewußtseins selbst nicht gefährdet haben. Die Möglichkeit ist, wie gesagt, nicht zu läugnen, sondern nur die Nothwendigkeit. Daß aber diese Möglichkeit bei ihnen nicht zur Wirklichkeit geworden, dafür bürgt uns die Assistenz des göttlichen Geistes, unter deren Schutz sie redeten und schrieben.

Was sodann dieses ihr anderweitiges Wissen an und für sich selbst betrachtet angeht, so fällt es außer den Kreis der religiösen Wahrheit und ist somit nicht Gegenstand des Glaubens. Nicht daran haben wir uns zu halten und nicht darin sie für unübertrefflich zu halten, sondern nur an den religiösen Gehalt ihrer Schriften, weil sie nur in Ansehung dieses Inhaltes von Gott belehrte Lehrer der Wahrheit sind. Den Christen gilt die aus ihren Schriften zusammengesetzte Bibel darum nicht als Inbegriff und Norm aller Wahrheit und Erkenntniß, wie dem Muhammedaner der Koran; wir wollen aus ihr nicht Geologie, Geographie, Astronomie u. s. w. schöpfen, sondern allein die wahre Religion. Nur in Bezug auf sie ist sie das Buch der

Bücher, und wir haben kein Interesse, ihr in irgend einer andern Beziehung absolute, unübertreffliche Wahrheit zu vindiciren, somit auch keines, dem Fortschritt des menschlichen Geistes auf dem Gebiete der Erfahrungswissenschaften, und ebensowenig dem auf dem Gebiete der Vernunfterkenntniß mit der Bibel in der Hand entgegenzutreten. Ein übergreifendes Verfahren in dieser Beziehung könnte durch nichts gerechtfertigt werden, wie es denn auch, eben weil es des festen Grundes und der Berechtigung entbehrte, nicht durchgreifen könnte. Andrerseits haben sich aber auch die sog. exacten Wissenschaften der Uebergriffe auf das Gebiet der Religion und der Vernunftwissenschaft zu enthalten, und zwar in ihrem eigenen Interesse zumeist. Es ist aber ein Uebergriff, wenn die Erfahrungswissenschaften (Naturwissenschaften) über den Grund (Schöpfungsbegriff) und das Wesen der Welt (Theismus, Pantheismus), über Gott und göttliche Dinge, die Substantialität und Geistigkeit der Seele, die Freiheit des Willens absprechen. Sie vermögen von sich aus die dem Gebiete der Idee angehörenden Wahrheiten weder zu bejahen noch zu verneinen; sie sind für sie ein non liquet. Nur die Philosophie und Theologie haben es mit den idealen Wahrheiten zu thun; denn nur diese Wissenschaften anerkennen und gebrauchen das Erkenntnißprincip, dem sie entstammen.

Endlich kann auch nicht behauptet werden, daß der Inhalt der Religion und Offenbarung an sich von solcher Art sei, daß nur eine vollkommene formelle Geistesbildung (Verstandesbildung) den Menschen befähige, ihn vollständig und rein in sich aufzunehmen und andern mitzutheilen. Die göttliche Offenbarung ist zwar von unendlicher Fülle und Tiefe und deßhalb für das Denken und die formelle Erkenntniß eine Aufgabe, der sich immer nur wenige unterziehen und die von keinem und zu keiner Zeit absolut (unübertrefflich) gelöst werden wird. Dagegen aber ist sie an sich selbst ganz einfach und in ihrer Unmittelbarkeit Jedem zugänglich und faßlich, wie sie denn auch dazu gegeben und bestimmt ist, im Glauben ein

Gemeingut Aller zu werden. Daher kann auch nur die Perfectibilität ihrer Erkenntniß, nicht aber ihrer substantiellen Wahrheit, eine fortschreitende Entwicklung und Vermittlung dieser Wahrheit durch das menschliche Denken, nicht aber eine substantielle Vervollkommnung (Erweiterung oder Läuterung) derselben zugestanden werden (vgl. 1. Cor. 3, 1 ff. Eph. 4, 13. Col. 1, 10 f. 2. Petri 3, 18).

§. 8.

Die Entwicklungs-Fähigkeit und Bedürftigkeit der christlichen Wahrheit unbeschadet ihrer absoluten Vollkommenheit und bleibenden Gültigkeit. (Die Frage der Perfectibilität des Christenthums.)

Die Summe der göttlichen Offenbarungen und ihr Summum ist die Offenbarung Gottes in Christo. In ihr sind alle göttlichen Offenbarungen recapitulirt und zum Abschlusse gebracht (die göttliche Wahrheit nicht nur ganz, sondern auch gänzlich offenbart), nach ihr daher keine weiteren göttlichen Offenbarungen zu erwarten. Somit erscheint sie als die für alle folgenden Zeiten, Geschlechter und Völker in einziger und unwandelbarer Geltung bleibende Offenbarung Gottes. In diesem Bewußtsein hat Christus sein Wort aller Welt verkünden lassen und ihm eine kraft seines Beistandes bis an die letzte Zeitgränze reichende Dauer verheißen (Matth. 28, 19 f. Joh. 14, 16. Luc. 21, 33). Demzufolge muß der Verkündigung des Wortes Christi durch seine Apostel eine principielle Geltung für alle folgende (die kirchliche) Verkündigung, beziehungsweise ihrem Schriftwort eine normative Geltung für alle Zeiten zuerkannt werden. Die ursprünglichen Empfänger, die unmittelbaren, von dem Geiste Christi inspirirten Organe seiner Offenbarung sind gleichsam die Producenten der Wahrheit und wohl zu unterscheiden von allen folgenden (den kirchlichen) Organen derselben, die sie zu verwerthen, die das, was Christus durch seine Apostel ein- für

allemal als die göttliche Wahrheit der Welt geoffenbart hat, umzusetzen, für die einzelnen Völker und Individuen im Fortgang der Zeit wirksam zu machen berufen sind.

Wiewohl aber Christus die göttliche Wahrheit für alle Zeiten geoffenbart und seine Apostel sie für alle Zeiten verkündigt haben; so sprachen sie dieselbe doch nicht etwa in abstracter Weise und so aus, daß es nur der continuirlichen Wiederholung ihrer Worte bedurfte, um den Zweck seiner Offenbarung im Fortgang der Zeit zu realisiren, sondern sie sprachen sie in der Weise aus, die zugleich den Zweck ihrer unmittelbaren Wirksamkeit für ihre Zeit am besten erfüllte.

Dieß ist der Punkt, an dem der Rationalismus aufs Neue seine Hebel ansetzt. Suchte er vor Allem daraus, daß die Organe der göttlichen Offenbarung nur ein unvollkommenes, jedenfalls kein unübertreffliches Wissen von den natürlichen und menschlichen Dingen besaßen, den Schluß abzuleiten, daß ihre religiösen Ansichten und Belehrungen, ihr Wissen von den göttlichen Dingen kein non plus ultra sein können; so hält er sich nun an die Art und Weise, wie sie ihrem religiösen Bewußtsein für ihre Zeit Ausdruck gaben, um darauf den Schluß zu begründen, daß ein solcher Ausdruck ihres christlichen Bewußtseins — und etwas Anderes liege uns ja von ihnen nicht vor, woran wir uns halten könnten — unmöglich der für alle Zeiten gültige Ausdruck der christlichen Wahrheit sein könne. Mit dieser Behauptung kann aber nicht bei den Aposteln stehen geblieben, sondern es muß bis zu Christus selbst aufgestiegen werden, der mit jenen in der fraglichen Beziehung ganz in dem gleichen Falle sich befindet. So wird denn gesagt: das zu den Juden und Heiden ihrer Zeit gesprochene Wort Christi und seiner Apostel könne nicht für alle Zeiten und Bildungsstufen maaßgebend sein; man müsse Lehre und Lehrart unterscheiden und könne der letztern, als Accommodation an die Vorstellungen der damaligen Zeit, keinen absoluten Werth beilegen u. dgl. [1]).

1) Semler, Bemerkungen zu Kiddel's Abhandlung von der Eingebung

Man erinnert ferner an die unendliche Entwicklungsfähigkeit des Christenthums und an den Zweck desselben, die in ihm gegebenen Wahrheiten nutzbar und fruchtbar für alle folgenden Zeiten zu machen, und behauptet, daß es niemals Worte gegeben habe, welche den völligen Umfang der in unaufhörlicher Entwicklung fortgehenden christlichen Begriffe schon enthalten hätten [1]). Von dieser mit dem Christenthum eingetretenen Entwicklung stellten die apostolischen Schriften nur die erste Gestalt, das erste Glied der Kette, den ersten noch beschränkten Ring des durch die christliche Wahrheit in das unermeßliche Meer des Gedankens geworfenen Steines, nur den ersten Anstoß der Bewegung dar; das Wahre, das Vollkommene sei nicht an ihrem Anfang, sondern in ihrem Fortgang zum Ende zu suchen. „Der biblische Text", sagt Hegel [2]), „enthält die Weise der ersten Erscheinung des Christenthums; diese beschreibt er, und diese kann auf noch nicht sehr ausdrückliche Weise das enthalten, was im Princip des Christenthums liegt, sondern nur mehr die Ahnung davon." Was der christliche sich offenbarende Geist an und für sich sei, das trete am Anfang noch gar nicht heraus; man dürfe den Ursprung, das unmittelbare Dasein der ersten Erscheinung desselben nicht mit dem verwechseln, was er an und für sich, seinem Begriffe nach sei. „Man kann beinahe sagen, daß, wenn man das Christenthum auf die erste Erscheinung zurückführt, es auf den Standpunkt der Geistlosigkeit gebracht wird." In demselben Sinne sagte Schelling [3]): „Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind selbst nichts als auch eine besondere,

---

der Schrift, Teller, Krug u. A. Vgl. Zeller's Abhandlung über die Perfectibilität des Christenthums (theol. Jahrbücher, Jhg. 1842. 1. Heft), worin die rationalistischen Ansichten über den vorliegenden Punkt ziemlich vollständig gesammelt sind.

1) Semler a. a. O.

2) Geschichte der Philosophie. 3. Bd. S. 111. Phänomenologie des Geistes S. 574.

3) Vorlesungen über die Methode des acad. Studiums S. 197 f.

noch dazu unvollkommene Erscheinung desselben; seine Idee ist nicht in diesen Büchern zu suchen, deren Werth erst nach dem Maaße bestimmt werden muß, in welchem sie jene ausdrücken und ihr angemessen sind."

Diese Aussprüche des Rationalismus [auf seinen beiden Stufen, als gemeiner und speculativer oder pantheistischer Rationalismus] enthalten Wahres und Falsches in bunter Mischung; treffend sind sie nur, sofern sie ihre Spitze gegen die hölzerne, starre Bibelorthodoxie kehren, welche die geschichtliche Entwicklung des Christenthums durch alle Jahrhunderte übersehend und für nichts achtend, Jeden von Neuem lediglich auf die ersten Urkunden desselben verweist; die das Walten des Geistes Christi lediglich an den Buchstaben der Schriften seiner Schüler gebunden glaubt und in der fortschreitenden Ausgestaltung der christlichen Idee und des christlichen Lebens in der Kirche nichts als eine Trübung und Verunstaltung derselben durch menschliche Meinungen und Satzungen zu erkennen vermag. [Ihr würdiges Seitenstück hat sie in der spätern sog. Aufklärungsperiode gefunden, die man richtiger die Periode der Verflachung nennen kann, in der man bemüht war, Alles auf den Stand des Urchristenthums zu reduciren, daher auch alles, was einen tiefern Gehalt des Gedankens offenbarte und für das praktische Christenthum nicht unmittelbar verwendbar zu sein schien, als leere, unfruchtbare Speculation sofort über Bord warf [1]).

1) Schelling a. a. O.: „Zu den Operationen der neuen Aufklärerei gehört allerdings auch das Vorgeben, das Christenthum, wie man sagt, auf seinen ursprünglichen Sinn, seine erste Einfachheit zurückzuführen, in welcher Gestalt es auch das Urchristenthum genannt wird. Man sollte denken, die christlichen Religionslehrer müßten es der spätern Zeit Dank wissen, daß sie aus dem dürftigen Inhalt der ersten Religionsbücher so vielen speculativen Stoff gezogen und diesen zu einem System ausgebildet haben." Wir führen diese Stelle nicht an, als ob wir sie für den Ausdruck der Wahrheit hielten; sie ist im Gegentheil so einseitig, als die in ihr bekämpfte Ansicht, und bildet das andere Extrem zu dieser. Dort wird die Entwicklung und Fortbildung der christlichen Wahrheit verkannt, hier alle Wahrheit und vollkommene Wahrheit erst in dieser Entwicklung und Fortbildung gefunden.

Die katholische Auffassung nimmt die Mittelstellung ein zwischen dem irrationalen Supernaturalismus jener hölzernen Orthodoxie, der die Bibel eine Stereotypie der göttlichen Wahrheit ist, und dem die göttliche Offenbarung und den supra-rationalen Charakter ihres Inhalts läugnenden Rationalismus, der in ihr nur die erste, noch schwache und matte Erscheinung des in der Vernunft leuchtenden und im Fortgang ihrer Entwicklung immer heller strahlenden göttlichen Lichtes erblickt. Sie behauptet, daß Christus die Wahrheit, daß alle Wahrheit in seinem Worte, beziehungsweise in dem Worte seiner Apostel ein- für allemal uns gegeben sei, daß aber diese Wahrheit, wenn sie an Alle kommen und an Allen ihre Kraft erweisen soll, eine Entwicklung eingehen müße, in der sie sich nach allen Seiten immer reicher entfaltet und so erst Allen Alles wird.

Die oben angeführten Aeußerungen der beiden rationalistischen Standpunkte haben etwas wahres. Es besteht dieß darin, daß sie die unendliche Entwicklungsfähigkeit des Christenthums betonen, die Nothwendigkeit der Entwicklung der christlichen Ideen fordern und in dem Ausdruck und der Darstellung derselben von Seiten Christi und der Apostel die erste Gestalt dieser Entwicklung erkennen; aber darin schießen sie über das Ziel hinaus, daß sie nur dieses und nicht zugleich die lebendige Quelle und den absoluten Inbegriff der Wahrheit für alle Zeiten darin erkennen. Es ist wahr: die im Christenthum gegebenen religiösen Ideen sind unendlich und sollen für alle Menschen, die im Laufe der Zeit Christen werden, angepaßt und genutzt werden; aber es ist nicht wahr und folgt auch hieraus nicht, daß es „niemals Worte gegeben, welche den völligen Umfang dieser in unaufhörlicher Entwicklung fortgehenden Begriffe (Ideen) schon enthalten hätten"; es ist nicht wahr, daß das Wort Christi und seiner Apostel, weil es die von Christo ausgehenden und durch

---

So theilen sich beide Standpunkte in die Wahrheit, indem jeder eines der beiden in ihr zur Einheit verbundenen Momente an sich reißt und mit Ausschluß des andern behauptet.

seine Apostel verkündigten religiösen Ideen zunächst in Angemessenheit zu den Bedürfnissen der damaligen Zeit darstellt und für sie fruchtbar macht, nicht zugleich normativ für alle Zeiten sein könne. Diese Behauptungen ruhen auf einem unwahren Fundamente, indem sie einerseits das Verhältniß des Gedankens zu seinem Ausdrucke im Wort einseitig auffassen, andrerseits außer Rechnung lassen, daß nicht dem Worte Christi und seiner Apostel an und für sich oder allein, sondern dem von dem Geiste Christi getragenen Worte Christi und seiner Apostel, dem durch die Organe seiner Kirche unter dem Beistande seines Geistes verkündigten Worte die Bedeutung und Kraft der Normalität, des Kanons der Wahrheit beigelegt wird. Das menschliche Wort — und ein solches ist formell auch das Wort Christi und seiner Apostel, insofern es nur durch seinen Ursprung und Inhalt ein göttliches ist — ist ein vollkommner Ausdruck des Gedankens; auch Gedanken von unendlicher Tiefe und Fülle lassen sich durch dasselbe ausdrücken, nur aber allerdings nicht sofort auch aus demselben durch bloß sprachliche, hermeneutische Mittel wieder herausklauben. Der Geist, in dem die Gedanken concipirt sind, muß dem zur Seite sein, der sie aus dem Worte recipiren will. Daher thut's freilich die Bibel für sich und durch sich allein nicht: das geben wir dem Rationalismus zu. Die ganze Frage reducirt sich also darauf: ob irgendwann und von irgend Wem die volle, unübertreffliche, die absolute Wahrheit im Geiste erfaßt worden, d. h. ob es eine göttliche Offenbarung im eigentlichen Sinne des Wortes gebe, ob die christliche eine solche, und zwar die vollkommenste [1]) Offenbarung Gottes sei. Ist beides zu bejahen — und von dieser Bejahung wird hier aus-

1) In welchem Sinne sie dieses ist, zeigt der vorige §. Wenn man daher zur Begründung der Perfectibilität des Christenthums sagt: der Anfang sei nie das Vollkommene, so hat dieser Satz einmal nur eine beziehungsweise Wahrheit, und wird von uns nicht widersprochen, daß die Entwicklung des Christenthums eine fortschreitende sei; sodann aber ist er auf das Christenthum nicht anwendbar, insofern dieses ja gerade das Ende und die Vollendung der göttlichen Offenbarungen ist.

gegangen — so zerfallen die rationalistischen Behauptungen einer Perfectibilität des Christenthums in sich selbst [1]). Denn zu der Offenbarung Gottes in Christo gehört auch die Offenbarung Gottes durch den Geist Christi, der seinem Worte zur Seite steht, der seine Apostel inspirirt und den er seiner Kirche zum Beistande gegeben hat, welche das Wort seiner Apostel verkündigt und allen Geschlechtern und Völkern anpaßt. Um zum Ziele zu kommen, und die Behauptung der Perfectibilität des Christenthums zu begründen, sieht sich somit der Rationalismus innerlich genöthigt, das Dasein einer unmittelbaren, übernatürlichen göttlichen Offenbarung im Christenthume zu läugnen, und eine bloß mittelbare, natürliche Offenbarung Gottes durch Christus und seine Apostel zu behaupten; und um sofort auch die damit unzertrennlich verbundene weitere Behauptung zu erhärten, daß die Lehren Christi und der Apostel, wie sie in den Aufzeichnungen der letztern niedergelegt sind, keine normative Geltung für alle Zukunft in Anspruch nehmen können, muß er die Wirksamkeit des heil. Geistes durch das lebendige Wort der apostolisch christlichen Kirche übersehen, verwerfen und an deren Stelle die Wirksamkeit des eigenen menschlichen Geistes setzen, durch welche das Wort Christi und der Apostel für jeden in seiner Weise zur lebendigen Wahrheit wird. Nun reihen sich alle seine Behauptungen innerlich und folgerichtig aneinander und das Theorem der Perfectibilität des Christenthums ist fertig. Wie hoch auch der Gehalt der Offenbarung Gottes in Christo angeschlagen werden mag, als bloß natürliche Offenbarung in einem individuellen Geiste kann er niemals ein non plus ultra der Wahrheit, niemals die Wahrheit schlechthin, die absolute Wahrheit sein, über welche der menschliche Geist nicht weiter hinaus kommen könnte, in Ansehung deren allen folgenden Zeiten nur die Aufgabe bloßer Entwicklung und Aneigung übrig bliebe.

---

1) Der Rationalismus muß sich, um einen festen Stand für diese Behauptungen zu haben, auf die Argumente zurückziehen, die wir im vorhergehenden §. erörtert und zurückgewiesen haben.

Von diesem Standpunkte aus muß vielmehr gesagt werden, daß nicht durch irgend einen einzelnen Menschen zu irgend einer Zeit, sondern durch die Menschheit im Fortgange aller Zeiten das Höchste auch in religiöser Beziehung ausgeboren werde [1]), und Christus kann nur für seine Zeit als höchstes Organ des in der Menschheit webenden religiösen Geistes, und nicht mehr als der religiöse Heros — man verzeihe diesen undogmatischen Ausdruck — aller Zeiten, nicht mehr als der göttliche Genius der Menschheit, der menschgewordene Sohn Gottes angesehen werden. Das Christenthum, die christliche Wahrheit ist demnach nur relativ perfect, und nicht an sich von unendlichem Gehalte, sondern nur durch die Entwicklung, welche von ihr ausgeht und durch die sie die Wahrheit aller wird, eine Entwicklung, die eben darum nicht als eine bloß formelle gedacht werden kann. Christus hat die seinem Geiste offenbare Wahrheit seiner Zeit in der für diese passenden Form mitgetheilt. Man muß die Wahrheit von der Hülle, in die sie gefaßt ist, unterscheiden und derselben entkleiden. Diesen Scheidungsproceß vollzieht der menschliche Geist auf rein natürliche Weise durch die ihm zu Gebot stehenden sprachwissenschaftlichen Mittel nach Maaßgabe seiner eigenen Vernunfterkenntniß und Bildung. Denn der Rationalismus läugnet, wie wir zuvor gesehen, die Thatsache einer übernatürlichen, positiven Offenbarung auch darin, daß er die Wirksamkeit des hl. Geistes, welche die protestantische Orthodoxie an den Buchstaben der hl. Schrift, das katholische Dogma aber an die lebendige Verkündigung der apostolischen Wahrheit in der Kirche knüpft, nicht anerkennt, und dafür die rein natürliche Wirksamkeit des menschlichen Geistes eintreten und durch sie das Wahre in dem Worte Christi und seiner Apostel erheben läßt. So bleibt dieses Wort nur noch dem Namen nach als ein göttliches, dem sich der menschliche Geist zu allen Zeiten zu unterwerfen hat, stehen; die einzige

---

1) Strauß, Glaubenslehre I. 264. Leben Jesu, Schlußabhandlung §. 148. S. 761 ff.

und höchste Auctorität ist die menschliche Vernunft. Denn nothwendig wird nun bei jenem durch sie allein vorzunehmenden Scheidungsproceß alles, was die Vernunfterkenntniß übersteigt, was ihrer Einsicht nicht einleuchtet, was sie nicht aus sich selbst bewähren kann, auf die Seite der Form, des zeit- und volksthümlichen Gewandes geschlagen und auf diese Weise die geoffenbarte Wahrheit bis auf den Bodensatz der bloßen Vernunftwahrheit verflüchtigt. Die Theologie des gemeinen Rationalismus gibt die Lehre von der göttlichen Trinität, die Angelo- und Dämonologie, die Lehre von der übernatürlichen Vollkommenheit des ersten Menschen, von dem Sündenfall und der Erbsünde, von der wesentlichen Gottheit Christi und seiner stellvertretenden Genugthuung u. s. w. gänzlich preis. Die Theologie des s. g. speculativen Rationalismus aber, oder die zur pantheistischen Weltanschauung fortschreitende Vernunft erweitert den Riß zwischen der christlichen Wahrheit und der Form ihrer Vorstellung und Einkleidung noch um ein beträchtliches und erklärt selbst das, was jener als wesentliche Vernunftwahrheit noch festhält, für die bloße Form des gemeinen Bewußtseins derselben. So fällt dem der Vernunft eingeräumten Richteramt der christliche Theismus, die christliche Schöpfungslehre, die Lehre von der Freiheit des Willens und der Unsterblichkeit der Seele zum Opfer; in dem ihr überlassenen Scheidungsprocesse werden alle diese Wahrheiten ausgeschieden. „Wie Homer von einigen Dingen sagt, daß sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den andern in der Sprache der übertägigen Menschen, so gibt es für jenen (der Philosophie und Religion vorgeblich gemeinsamen) Gehalt zwei Sprachen, die eine des Gefühls, der Vorstellung und des verständigen in endlichen Kategorien und einseitigen Abstractionen nistenden Denkens, die andere des concreten (speculativen) Begriffs" [1]). Die Sprache, welche die christliche Religion, die

1) Hegel, Encyklopädie der philos. WW. Vorrede S. XIX. Phänomenologie des Geistes S. 170 ff. 398. Religionsphilosophie 1. Bd. S. 79 f. Vgl. Strauß, Glaubenslehre I, 12.

Religion überhaupt redet, nicht minder auch die Sprache, welche die gemein rationalistische Theologie redet, erscheint auf diesem Standpunkte als eine unverständige, der das Verständniß der Wahrheit abgeht, die darum zwar wahres, aber nicht das Wahre ausspricht [1]). — Das ist die Perfectibilität des Christenthums im Sinne des Rationalismus und dieß ihre Tragweite.

Wenden wir uns zu dem andern Extrem, dem des orthodoxen (positiven) Bibelchristenthums.

Dieses anerkennt übereinstimmend mit dem katholisch-kirchlichen Christenthum die Thatsache der übernatürlichen unmittelbaren Offenbarung Gottes in der Vorzeit durch die Propheten und ihre Vollendung in Christo, dem Sohne Gottes. Dasselbe anerkennt diese Thatsache nach ihren beiden Momenten, und somit erstens: daß in dem Worte Christi und seiner Apostel die absolute Wahrheit gegeben und dieses Wort als Quelle der Wahrheit für alle Zeiten norm- oder maßgebend sei und bleibe; zweitens, daß das Princip der Erkenntniß dieser Wahrheit nicht die menschliche Vernunft, sondern der von Christo ausgehende hl. Geist sei. Es weicht aber darin von dem kirchlichen Christenthume ab, daß es die Wirksamkeit des hl. Geistes an das in der Bibel geschriebene Wort Gottes unmittelbar geknüpft sein und daher diese für sich allein (mit Ausschluß der Tradition und des kirchlichen Lehramts) als die unmittelbare Glaubensquelle für alle Zeiten gelten läßt.

Das Bibelchristenthum muß seiner Natur nach die Ausbreitung des christlichen Glaubens von der Verbreitung der Bibel oder von der Verkündigung des Evangeliums durch bloß wörtliche Wiederholung ihrer Aussprüche erwarten. Da aber die Bedingungen des Glaubens und der Erkenntniß der christlichen Wahrheit auf Seite der zum Christenthum hinzutretenden Menschen nicht immer dieselben bleiben, die sie zur Zeit der Abfassung der hl. Bücher, insbesondere der apostolischen Schriften

---

1) Man vergleiche die oben ausgehobenen Aeußerungen Schelling's und Hegel's über den Gehalt der Bibel und des Urchristenthums.

waren, und diese Schriften die christliche Wahrheit nicht in abstracter Weise, sondern mit bestimmter Rücksicht auf die geschichtlichen Verhältnisse ihrer Zeit und die subjectiven Bedürfnisse ihres Leserkreises in religiöser Beziehung aussprechen; so hat man gleich anfangs dem auf das Schriftprincip ausschließend sich basirenden Bibelchristenthum katholischerseits den Vorwurf gemacht, daß es ungeeignet sei, den Zweck des Evangeliums, einen lebendigen Glauben an dasselbe unter den Menschen zu begründen, mit Erfolg zu realisiren. Hierauf entgegnen seine Anhänger und Vertheidiger: sie hätten die hl. Schrift nie bloß nach ihrem Buchstaben, sondern nach ihrem Sinn für Princip der Theologie (des christlichen Unterrichts, des kirchlichen Glaubens) erklärt, und zwar nicht bloß dem wörtlich ausgedrückten, sondern auch dem *implicite* darin enthaltenen, durch richtige Folgerungen abzuleitenden Sinne [1]. Hiemit ist jedoch weiter nichts gesagt, als daß der in der hl. Schrift niedergelegte Wahrheitsgehalt einer unendlichen Entwicklung fähig und sie dadurch geeigenschaftet sei, Quelle der Wahrheit und des Glaubens für alle Zeiten und für alle Stufen religiöser und geistiger Bildung zu werden. Nun ist aber gerade das die Frage, wie die hl. Schrift dieß thatsächlich werde, wie die Entwicklung der in ihr enthaltenen Wahrheit auf diejenige Weise für jede Zeit vollzogen werde, durch die sie es allein wahrhaft werden kann.

Der Unterscheidung des wörtlich in der Schrift ausgedrückten und des implicite darin enthaltenen Sinnes liegt der Gedanke zu Grund, daß die Schrift die ihr gegebene Bestimmung, Quelle des Glaubens für alle Zeiten zu sein, nicht unmittelbar, sondern mittelbar oder dadurch verwirkliche, daß ihr Inhalt mittelst einer gewissen Auslegungsweise nach seiner ganzen Breite und Tiefe im Laufe der Zeit zur Entwicklung kommt. Diesem Gedanken vermögen auch wir nach einer Seite beizutreten. Auch auf katholischem Standpunkte wird die Schrift

---

1) Twesten, Vorlesungen I. 442.

als inhaltlich zureichend, alle göttliche Wahrheit in sich fassend, und somit als die eigentliche Fundgrube der ganzen Reihe von Entwicklungen, durch welche die Ausbreitung des christlichen Glaubens im Fortgange der Zeit, die Christianisirung aller Geschlechter und Völker bedingt ist, anerkannt. Aber wir übersehen, noch abgesehen von dem Auslegungsprincip, dabei gleich von vornherein nicht, daß sie dieses doch immer nur für den doctrinalen Standpunkt[1]), für den Beweis des Glaubens sein konnte und gewesen ist, und behaupten, daß der christliche Glaube und das christliche Glaubensleben zu allen Zeiten ihre Nahrung unmittelbar aus der Verkündigung des Wortes durch die Organe der Kirche gezogen haben, somit auch auf diesem und nicht auf dem Wege der doctrinellen Bibelauslegung die dogmatische Entwicklung der christlichen Wahrheit vor sich gegangen sei.

Stellen wir uns jedoch jetzt völlig auf jenen Standpunkt, nehmen wir die Bibel zum Ausgangspunkt und ihre Auslegung als das Mittel dieser Entwicklung an, so fragt es sich: wie muß die Auslegung beschaffen sein, durch welche die Bibel die ihr beigelegte Bedeutung, Quelle der christlichen Wahrheit und ihrer Erkenntniß für alle Zeiten zu sein, zu realisiren und zu rechtfertigen vermag? Offenbar und keines Beweises bedürftig ist es, wenn wir sagen: je mehr die Bibel geschichtlich genommen und sprachwissenschaftlich geschichtlich interpretirt wird, desto weniger bietet sie das unmittelbar dar, was die fortgeschrittene Lehrentwicklung, die spätere Dogmatik als ihren Inhalt, als die christliche Wahrheit und folglich auch als Lehre der Bibel aufzeigt und behauptet; und je mehr wir diesen Inhalt unmittelbar in ihr nachweisen und dessen nicht bloß wesentliche, sondern auch formelle Conformität mit dem biblischen darthun wollen, desto mehr ist eine Erhebung über die geschichtliche Betrachtung und Erklärung der Bibel zur dogmatischen erforderlich. Eine solche Betrachtung und Erklärung der Schrift

1) Weßhalb Tertullian die hl. Schriften auch sehr treffend **instrumenta doctrinae** nennt.

finden wir nun in der That auch von Anfang an; sie scheint von dem Begriff hl. Schriften unzertrennlich und durch den Gebrauch derselben als solcher geboten zu sein. Ihr bedienten sich Christus und seine Apostel in der Absicht, die Conformität ihres Bewußtseins der Wahrheit mit der Lehre der alttestamentlichen Offenbarungen nachzuweisen; namentlich aber sehen wir den Apostel Paulus dieses einzige Mittel jüdischer Schriftgelahrtheit bis zu seinen äußersten Gränzen in Anwendung bringen und von der allegorischen Interpretation Gebrauch machen, indem er gemeingeschichtliche Data aus dem Familienleben Abrahams im Sinne von religionsgeschichtlichen Wahrheiten deutet (Gal. 4, 22 ff. Vgl. 1. Cor. 9, 9. Hebr. 4, 3). Dem Beispiele Christi und seiner Apostel folgten die Väter der christlichen Kirche [1]), und nur darin zeigt sich ein Umschwung im Fortgange der Zeit, daß die allegorische Auslegung mehr und mehr außer Uebung kam.

Worin besteht nun der Unterschied beider Interpretationsweisen, der historischen und der dogmatischen? Das Wesen dieses Unterschiedes liegt nicht in dem Zweck, zu dem beide gebraucht werden, noch in dem äußern Umfang dessen, was durch sie aus der Bibel abgeleitet wird. Daß die dogmatische Auslegung einen reichern Sinn in der Schrift findet, als die geschichtliche, das ist die Wirkung ihrer verschiedenen Principien, ihres Wesens, nicht ihr Wesen selbst. Ebensowenig läßt sich das Wesen des Unterschieds auf die Verschiedenheit ihres

1) Unter den per traditionem apostolicam in der Kirche allgemein und deutlich ausgesprochenen Dogmen führt Origenes (de princip. praef. §. 8) auch Folgendes auf: Quod per spiritum dei scripturae conscriptae sint et sensum habeant non eum solum, qui in manifesto est, sed et alium quemdam latentem quamplurimos. Formae enim haec sunt, quae descripta sunt, sacramentorum quorundam et divinarum rerum imagines. De quo totius ecclesiae una sententia est, esse quidem omnem legem spiritalem, non tamen ea quae spirat lex esse omnibus nota, nisi his solis, quibus gratia spiritus sancti in verbo sapientiae et scientiae condonatur (Rom. 7, 14. 1. Cor. 12, 8). Cf. Augustin. confess. XII, 30. 31. De civit. dei XV, 27.

Zweckes zurückführen und dieser als ihr Eintheilungsgrund geltend machen [1]). Wie könnte man auch nur mit einem Scheine von Wahrheit sagen, die historische Interpretation sei die ungläubige, die dogmatische die gläubige; jene verfolge kein tieferes Interesse, als das der bloßen Wißbegierde, das Interesse, zu wissen, was wohl die hl. Schriftsteller bei ihren Reden sich gedacht haben und durch sie ausdrücken wollten, wohingegen die dogmatische Interpretation von der Voraussetzung der Bibel als heiliger Schrift ausgehe und in der Absicht ihren Inhalt auslege, um denselben sich zur Norm des religiösen Denkens und Lebens zu machen? Auch die historische Auslegung kann von dieser Voraussetzung ausgehen; diese widerspricht ihrem Wesen in keiner Weise. Sie nimmt dann gerade den Standpunkt ein, auf dem die ersten Christen dem apostolischen Worte gegenüber sich befanden, durch das sie zum Glauben bekehrt wurden, und sucht zu ermitteln, was ihnen damals als wesentlicher Inhalt der christlichen Wahrheit von den Aposteln vorgelegt wurde. Der Unterschied beider Auslegungsweisen kann daher nur in der Verschiedenheit ihrer Principien und der dadurch bedingten Verschiedenheit ihrer Anwendung und ihrer Verwendung für die Interessen des Christenthums, des Glaubens und der Glaubenswissenschaft bestehen. Die historische Auslegung ist insofern allerdings die profane, als sie sich von keiner materiellen dogmatischen Voraussetzung abhängig macht und keine andern

1) Twesten, Vorlesungen I, 442. „Die historische Interpretation geht auf die Ausmittlung einer gewissen Thatsache, nämlich, was im Gemüthe des Schreibenden vorging, welches die Gedanken waren, die seiner Darstellung zum Grund lagen, und die er in seinen Lesern hervorrufen wollte; sie hat ihr Ziel erreicht, wenn wir die Gedanken des Schreibenden in uns zu reproduciren vermögen. Die dogmatische Auslegung dagegen geht auf eine den Principien der christlichen Offenbarung angemessene Gedankenerzeugung in uns; sie betrachtet die Gedanken der hl. Schriftsteller nicht bloß als eine Thatsache, bei der es nur darauf ankommt, sie richtig zu erkennen, sondern als eine Norm, nach der wir unsere Ansichten und Ueberzeugungen einzurichten haben, und fragt, was wir dieser Norm gemäß annehmen oder verwerfen müssen."

Mittel zur Gewinnung des Schriftinhalts in Anwendung bringt, als wie sie bei jedem andern profanen Schriftwerk des Alterthums in Anwendung kommen, nämlich sprachwissenschaftliche, geschichtliche und sachliche [1]). Die dogmatische Auslegung hingegen ist wesentlich eine solche, welche von einer glaubensinhaltlichen oder dogmatischen Voraussetzung, d. h. von einem bestimmten Bewußtsein der christlichen Wahrheit ausgeht, dieses in den hl. Schriften nachweist und so aus denselben beweist. Beide wollen den Inhalt der Bibel und nichts als diesen Inhalt erheben; beide wollen beweisen, daß dieß oder jenes Inhalt der Bibel sei. Aber dieser Beweis ist Seitens der historischen Auslegung ein rein wissenschaftlicher, auf keine dogmatische Voraussetzung gebauter, Seitens der dogmatischen ein positiver oder dogmatischer. Sie geht von einem bestimmten Bewußtsein der Wahrheit überall schon aus und hält dieses auch von vorn herein für wahr; die historische Interpretation ist voraussetzungslos, sie will den Inhalt des Glaubens erst finden, indem sie den Inhalt der Bibel sucht; sie hält sich nur an das, was sie findet, und hält das nur insoweit für den wahren Inhalt der Bibel, als sie der Sicherheit ihres Auslegungsverfahrens gewiß sein kann.

Es ist also die Frage: woher nimmt die dogmatische Auslegung ihre glaubensinhaltliche Voraussetzung, ihr bestimmtes Bewußtsein der Wahrheit, mit dem sie an die Bibel herantritt und von der sie die Auslegung derselben abhängig macht? Sieht man von der principiellen Verschiedenheit beider Auslegungsweisen ab, so kann man die Frage auch so stellen: wie kommt man zu dem impliciten Sinn der Schrift (den man neben dem ausdrücklich in ihr enthaltenen annimmt)? wenn man nur nicht vergißt, daß ein Absehen von jener Ver-

---

1) Unter den letztern sind Kenntnisse und Bildung des Auslegers in dem Fache, dem das Schriftwerk angehört, zu verstehen; denn es ist begreiflich, daß man, um z. B. die Platonischen Schriften auszulegen, nicht bloß Sprachkenner, sondern auch Philosoph sein muß.

schiedenheit nicht die Bedeutung der Aufhebung derselben hat [1]). Durch „richtige Folgerungen" ist die jenseitige Antwort. Allein es ist einleuchtend und wird von dieser Seite selbst auch ausdrücklich eingeräumt, daß die Stufen der Entwicklung und Ausbildung des christlichen Glaubens und Lebens der spätern Zeit nicht die Frucht eines auf die Bibel angewendeten, „bloß exegetisch logischen Verfahrens" sein können [2]); sie sind Produkte einer geschichtlichen Entwicklung, in welcher ganz andere Potenzen thätig sind, als hermeneutische Regeln und logische Schlußfolgerungen. Welches sind aber diese Potenzen? Der Rationalismus weiß von keinen andern als rein natürlichen und äußerlich geschichtlichen. Nach ihm ist es die jedesmalige Zeitbildung, die objective menschliche Vernunft, welche die Gestalt und den Gehalt des kirchlichen Glaubens und Lebens bestimmt, und die dogmatische Interpretation nichts anderes, als die dem jedesmaligen Zeitbewußtsein conformirte Schriftauslegung. Nach katholischer Auffassung ist es die apostolisch-kirchliche Tradition, welche die Schriftauslegung bestimmt, ist es die Verkündigung des Evangeliums durch die Organe der Kirche im Geiste Christi, vollzogen von ihrem eigenen Bildungsstandpunkte aus und für den Bildungsstandpunkt ihrer Zeit und ihres Wirkungskreises, durch welche das dogmatische Bewußtsein und die Gestalt des kirchlichen Lebens unmittelbar bestimmt wird. Was für Potenzen hat nun der oben bezeichnete vermittelnde protestantische Standpunkt einzusetzen? Ein auf die Bibel angewendetes, bloß exegetisch logisches Verfahren thut's nicht, wenn es nicht im Sinne des Rationalismus dahin gedeutet werden will, daß es

1) Twesten hat dieß wirklich vergessen oder übersehen; er mußte es freilich auch, es liegt im Interesse seiner Beweisführung, die er sonst gar nicht zu Stande bringen, ja nicht einmal anheben könnte.

2) Twesten a. a. O. S. 66: „Die Grundideen des Glaubens sind überall dieselben; die Verschiedenheit ihrer Auffassung und Darstellung ist aber nicht bloß logisch zu begreifen, als eine Anwendung derselben Obersätze auf verschiedene Untersätze, sondern dynamisch, als eine Wirkung derselben Kraft auf verschiedene Media und unter verschiedenen Bedingungen" (S. 39).

die geschichtlich fortschreitende menschliche Vernunft und sie allein sei, welche dieses Verfahren leitet, das heißt ihre jeweilige Erkenntniß in die Bibel hineinlegt und so ihren Inhalt über sich selbst hinaustreibt, perfectionirt. Die Tradition und die auf ihrem Grund in der Kirche sich vollziehende objective Entwicklung des Glaubens und Lebens kann er noch weniger anerkennen, weil dieß katholisch ist. So verweist er denn auf den hl. Geist und seine Wirksamkeit in unsern Herzen; denn der Glaube sei ja nicht, was geschrieben werden konnte mit Tinte, sondern durch den Geist des lebendigen Gottes, nicht auf Tafeln von Stein oder Blätter Papiers, sondern ins Herz des frommen Christen (2. Cor. 3, 3); denn auch wir seien ja von Gott Gelehrte (1. Thess. 4, 9) und hätten die Salbung des Geistes empfangen (1. Joh. 2, 20. 27), die uns zu aller Wahrheit führe (Joh. 16, 13). Nicht aus dem äußern geschriebenen Bibelwort allein, sondern aus den innern Thatsachen, Erfahrungen, Empfindungen des christlichen Gemüths sei der christliche Glaube zu allen Zeiten geflossen und zu jeder Zeit herzuleiten, und dieser Glaube, der auf diese lebendige Weise ins Dasein trete, müsse im Wesentlichen der Bibellehre gleich sein, aber nicht gerade auch in seiner Darstellung und in allen seinen nähern Bestimmungen, worin ja die biblischen Schriftsteller selbst von einander abweichen [1]). Allein nicht ohne guten Grund verweist der streng orthodoxe Protestantismus auf die Bibel und auf sie allein; mit gutem Grunde läßt er durch ihr Wort allein den hl. Geist auf uns wirken, denn es handelt sich ja vor Allem nicht um das subjective christliche Bewußtsein und um die innere Ueberzeugung von seiner Wahrheit, sondern um die christliche Wahrheit an sich, um den objectiven Inhalt der Bibel. Diesen läßt er durch den hl. Geist an den Menschen, zu seiner Kenntniß kommen, wobei dieser zugleich auch die innere Gewißheit (den Glauben im subjectiven Sinne) wirkt. Obwohl nun allerdings jenes nicht anders denkbar ist, als durch die

---

1) Twesten a. a. O. S. 66 f.

Annahme einer fortgehenden Offenbarung des hl. Geistes mittelst Erstreckung der den Aposteln zu Theil gewordenen Inspiration auf alle Gläubigen, und eine solche Annahme zurückgewiesen werden muß; so darf uns dieß doch nicht hindern, der Absicht gerecht zu werden, aus der sie entsprungen, und an dem Zwecke festzuhalten, zu dem sie gemacht ist. Dieser ist aber kein anderer als der, die Objectivität des christlichen Glaubens sicher zu stellen, einerseits gegen die subjectiven Einbildungen der Enthusiasten, gegen das sog. innere Licht, andrerseits gegen die katholische Tradition und die auf sie begründete Entwicklung des biblischen Inhaltes. Und dieser Zweck wird in thesi auch erreicht, aber nur so, daß alles und jedes Hinausgehen über die biblische Darstellung, alle und jede Entwicklung ihres Inhalts wie durch den subjectiv christlichen, so durch den objectiv christlichen oder kirchlichen Geist abgeschnitten wird. Von dieser innerlich unhaltbaren und thatsächlich unausführbaren und unausgeführten Theorie wird nun abgegangen durch Geltendmachung des subjectiven Glaubenselements neben dem objectiven Inhalt der Bibel. Aus den innern Thatsachen, Erfahrungen, Empfindungen des christlichen Gemüths soll ein Glaube hervorgehen, der im Wesentlichen, aber nicht gerade auch in seiner Darstellung und in seinen nähern Bestimmungen der Bibellehre gleich sein soll. Woher aber soll ein solcher, im Verlaufe der Zeit sich mannigfach entwickelnder und gestaltender Inhalt in das christliche Gemüth kommen? Es gibt, wenn man diesen Inhalt nicht von dem kirchlichen Lehramte auf Grund der apostolischen Ueberlieferung, die wirklich neben der Bibel hergeht, empfangen will, nur zwei Quellen: die eine fließt in den vorgeblichen unmittelbaren Erleuchtungen durch den hl. Geist, die andere in der menschlichen Vernunft. Jene Quelle bringt es, wenn wir sie als eine wirklich fließende auch einräumen, doch zu keinem Dogma und keiner dogmatischen Entwicklung; diese aber trägt in ihrem Schooß die rationalistische Perfectibilität des Christenthums. Es kommt also auch auf jenem Wege zu keiner dogmatischen Interpretation der Bibel, zu keiner

Eröffnung ihres impliciten Sinnes nach einer sichern objectiven Regel. Was Christus und die Apostel gelehrt haben, welches der Inhalt der apostolischen und sofort auch der prophetischen Schriften sei, das lehrt der hl. Geist Niemand unmittelbar, sondern das können wir nur erfahren entweder durch die kirchliche Ueberlieferung oder durch das Lesen der Schrift, überhaupt auf natürliche Weise. Der hl. Geist wirkt übernatürlicher Weise in uns (sei es mittelst des Schriftworts oder der kirchlichen Predigt) nur den Glauben, die innere Gewißheit von der Wahrheit des Wortes Christi und seiner Apostel. In diesem und keinem andern Sinne sind die Gläubigen, wie der Apostel sagt (2. Cor. 3, 3), ein Brief Christi, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geiste des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln (oder Papier), sondern auf die fleischernen Tafeln des Herzens. Der Apostel setzt ausdrücklich bei, der Brief Christi sei gefertigt von den Aposteln (*διακονηθεῖσα ὑφ' ἡμῶν*), d. h. die apostolische Verkündigung des Wortes, die äußerliche Briefstellung sei das Mittel, durch welches der Geist Christi jene Wirkung in unserem Innern hervorbringe und uns der Inhalt des Wortes Christi, der göttlichen Wahrheit zugeführt werde. In demselben Sinne heißen die Gläubigen von Gott Gelehrte (1. Thess. 4, 9) und wird von ihnen gesagt, daß sie die Salbung des Geistes empfangen haben (1. Joh. 2, 20. 27). Allerdings wird von dem Geiste der Wahrheit auch gesagt, daß er in alle Wahrheit leite (Joh. 16, 13), aber es wird beigefügt, daß er nicht von dem seinigen nehme (nicht Quelle der Wahrheit sei), sondern von dem was Christi ist, und dieses verkünde (daß er Ausleger der Offenbarung Gottes in Christo sei). Sodann ist die Verheißung des Geistes nicht dem einzelnen Gläubigen, sondern den Aposteln und der Gesammtheit der Gläubigen oder der Kirche gegeben, jenen, damit sie die von Christo empfangene Wahrheit der ganzen Welt, dieser, damit sie die von den Aposteln empfangene Wahrheit jedem Einzelnen unmangelhaft verkünde. Er ist der vorsehende Geist, der in der Kirche und durch sie wirksam das Dunkel der Zukunft auf-

hellet, indem er jeder Zeit den Sinn der christlichen Wahrheit für alle Zeiten aufschließt (τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ).

§. 9.

Die kirchliche Dogmenbildung als die objective Entwicklung und Bestimmung der christlichen Glaubenswahrheit.

In §. 7 haben wir den Satz abgeleitet, daß die christliche Offenbarungswahrheit einer fortschreitenden Entwicklung und Vermittlung durch das menschliche Denken, nicht aber einer substantiellen Vervollkommnung fähig sei; in §. 8 sodann die Nothwendigkeit solcher Entwicklung aus ihrer Bestimmung, die absolute Wahrheit für alle Zeiten zu sein, nachgewiesen und die hierauf bezüglichen Extreme des Rationalismus, welcher eine materielle Perfectibilität des Christenthums behauptet, und des irrationalen Supernaturalismus, der an dem Buchstaben der Bibel hängen bleibt und eine formelle objective Fortentwicklung der biblischen Wahrheit abschneidet, zurückgewiesen. Sonach ist es jetzt unsre Aufgabe, diese objective Entwicklung selbst, die keine andere ist als die durch die lehrende Kirche im Fortgang der Zeit sich vollziehende, ihre Bedingungen und ihr Gesetz ins Auge zu fassen.

Sobald die Wahrheit durch göttliche Offenbarung in die Zeit eintritt, tritt sie in ein lebendiges Verhältniß mit den die Zeit bewegenden geistigen und sittlichen Mächten, mit den Elementen ihrer Cultur und Bildung, und vor allem mit ihrem religiösen Glauben. Hieraus entsteht vermöge der ihr beiwohnenden göttlichen Energie eine Bewegung in der Menschheit, die sofort zum eigentlichen Mittelpunkt ihrer Geschichte wird. Das was in dieser Bewegung und durch sie geschieht, die Veränderungen, die sie nach allen Seiten ins Dasein ruft, insbesondere auch diejenigen, welche die christliche Lehre eingeht, die ja, wie wir gesehen, ihren Zweck an der Menschheit nicht erreichen könnte, wenn sie einfach nur in denselben Worten, Sätzen und Vor-

stellungen sich bewegte, deren sich Christus und seine Apostel zu ihrer Zeit und für sie bedient hatten, erzählt die Geschichte des Christenthums, beziehungsweise die Geschichte der christlichen Lehre, der kirchlichen Dogmen.

Alle höhere Wahrheit, vorzugsweise aber die göttlich geoffenbarte setzt den menschlichen Geist, der Verstand und Wille ist, in Bewegung, indem sie einerseits Gegenstand seines Glaubens, seines Denkens und Erkennens, andrerseits Norm und Richtschnur seines Handelns und Lebens wird; denn sowie sie zur innern Ueberzeugung geworden ist im Glauben, so afficirt sie nicht nur sein geistiges, sondern auch sein sittliches Vermögen, sein Gewissen, verpflichtet und drängt ihn, seine Gesinnung und seinen Wandel vor Gott und den Menschen ihr gemäß zu gestalten. Damit aber die göttlich geoffenbarte Wahrheit in ihrer reinen Objectivität sich erhalte und das Eindringen der subjectiven Meinung und des Irrthums abgeschnitten werde, so muß die göttliche Quelle, aus der sie fließt, fortwährend offen erhalten und gegen das Einströmen der wilden Gewässer geschützt und verwahrt werden. Die Entwicklung, die sie eingeht, indem sie sich ins Verhältniß setzt mit den religiösen Meinungen der Menge wie mit den philosophischen Systemen der denkenden Geister, mit der gemeinen wie mit der gebildeten Vernunft des Menschen, muß durchaus in lebendigem Zusammenhange mit dem Princip und Quell, aus dem sie ihr Dasein schöpft, erhalten werden. Das Princip und der eigentliche Quell für die höhere Wahrheit auf dem Gebiete des natürlichen Geistes ist seine Vernunft und sein vernünftiges Denken; auf dem Gebiete der Offenbarung ist es einerseits das Wort Christi und seiner Apostel (analog der menschlichen Vernunftwahrnehmung, den Vernunftideen), andrerseits der Offenbarungsgeist (analog dem vernünftigen Denken), der Geist, der von Christus ausgeht, der Geist der Wahrheit, der in alle Wahrheit leitet, indem er allzeit an Alles erinnert, was Christus gesagt hat (Joh. 14, 26. 16, 13). Das Organ dieses Geistes und seiner Wirksamkeit in der Menschheit ist der Gesammtkörper der Gläubigen, der

Leib Christi, seine Kirche, die in ihren Vorstehern gipfelt. Von diesen geht daher die Bewegung aus und erstreckt sich über alle Glieder; sie sind die Lehrer, auf die die Gläubigen hören müssen; sie hat der hl. Geist zu Vorstehern gesetzt und mit seinen Gaben ausgerüstet, die Kirche Gottes zu regieren (Apg. 20, 28).

Die Kirche verkündigt durch den Mund ihrer Vorsteher die von den Aposteln überlieferte Lehre allen Völkern und Geschlechtern bis ans Ende der Zeit. Sie verkündigt aber den apostolischen Glauben, dessen ursprüngliche Fassung sie als ihren Glaubensschild vor sich herträgt, nicht durch bloße Wiederholung dessen, was die Apostel gesprochen oder geschrieben, in denselben Ausdrücken, Redewendungen und Vorstellungen, in welche sie die Wahrheit gekleidet und womit sie die Gegensätze ihrer Zeit bekämpft haben; sondern die wesentliche Wahrheit und den Geist desselben festhaltend, geht sie auf die Bedürfnisse der jeweiligen Gegenwart, auf die sie bewegenden Geistesrichtungen und Gegensätze ein und stellt die Wahrheit in Angemessenheit zu denselben dar. Vergegenwärtigen wir uns so die Thätigkeit der lehrenden Kirche, so sehen wir gleichsam vor unsern Augen eine Reihe von Entwicklungen und Gestaltungen der christlichen Wahrheit entstehen, durch welche sich als das bewegende und gestaltende Princip der apostolische Glaube in seiner vollen und unverkürzten Wahrheit wie der rothe Faden im Schiffstau hindurchzieht. In dem Maaße, als der Kreis der Christusbekenner sich erweitert und das Christenthum in Berührung kommt mit schärferen und umfassenderen Bildungsstufen, in dem Maaße, als schärfere und höher gestimmte Lehrgegensätze von außen und innen sich ihm gegenüber Geltung zu verschaffen suchen, muß es, um jenen zu genügen und diesen gewachsen zu sein, seine Lehrform erweitern und verschärfen, müssen die Vorstellungen und Ausdrücke mannigfaltiger, allgemeiner und bestimmter zugleich werden; es muß der Glaubensinhalt nach allen Seiten gewendet und von jeder Seite aus entwickelt und bestimmt werden. Ein Blick auf die Geschichte der christlich-kirchlichen

Lehrentwicklung bestätigt das Gesagte. Sie zeigt uns eine reichere Entfaltung des apostolischen Glaubens, einen höchst bedeutenden Fortschritt in der Lehrentwicklung, sowie das Christenthum seine enge palästinensische Wiege verläßt und mehr und mehr in Berührung kommt mit der griechischen und römischen Bildung. Wir sehen die christliche Wahrheit diese durchdringen, ihre gesunden Elemente sich aneignen, die verkehrten umbilden und im Kampfe mit den auf ihrem eigenen Boden eintretenden Reactionen des heidnischen und jüdischen Geistes ihr Lehrgebäude sich erweitern und innerlich festigen.

Einen Fortschritt solcher Art, einen Progressus nicht über die christliche Wahrheit hinaus zu einem andern Inhalte, zu einer vollkommnern oder reinern Wahrheit, sondern zu einer immer vollständigern Entwicklung derselben unveränderlichen, von den Aposteln überlieferten Wahrheit hat man von jeher in der Kirche eben so gerne anerkannt und allseitig angestrebt, als man die Substanz derselben gegen jeden Eingriff des subjectiven Geistes, der mit der Zeit wechselnden menschlichen Meinungen und Doctrinen aufs Sorgfältigste verwahrt hat (S. 46 ff. 84 ff.). Schon Irenäus weist auf dieses Verhältniß hin [1]). Zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung machte dasselbe Vincentius Lir. Ihm mußte, wenn er das Wesen und Gesetz der katholisch kirchlichen Lehrtradition darin gefunden und nachgewiesen hatte, daß der von den Aposteln überlieferte Glaube und nichts Anderes zu allen Zeiten, an allen Orten und von Allen einstimmig festgehalten und jede Neuerung eben darum, weil sie dieses war, abgewiesen wurde; wenn er gezeigt hatte, daß an jede Lehre, die sich für eine christliche ausgab, kein anderer Maaßstab als der der Einheit, Allgemeinheit und des Alterthums angelegt und darnach über ihre Wahrheit oder Unwahrheit entschieden wurde, die Frage sich aufdrängen: ob denn nun in der Kirche Christi „nur die geistlose Monotonie eines ewigen Einerlei von Sätzen, in wel-

1) Advers. haer. I, 10. 2. 3. ob. S. 29. 77.

chen alle Lehrer der Kirche nur mit andern Worten immer wieder dasselbe sagen und mit gleicher Verachtung Alles, was nicht in denselben Ton einstimmt, als heillose Häresie von sich weisen" [1]), herrschendes Gesetz sei und von einem wirklichen Fortschritt in Bezug auf die Lehre in keiner Weise die Rede sein könne? Nullusne ergo in ecclesia Christi *profectus* habebitur religionis [2])? Er verneint die Frage: nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus deo, qui istud prohibere conetur? Aber er bestimmt auch sogleich die Gränze des Fortschritts und die Art desselben. Es soll ein Fortschritt stattfinden, sed ita tamen, ut vere *profectus* sit ille fidei, non *permutatio*. Denn Fortschritt kann man ja doch nicht ein beständiges Abspringen vom Weg, ein beständiges von vorne Anfangen oder in Frage Stellen der Wahrheit, sondern so kann man in Wahrheit nur das Weiterschreiten auf dem betretenen Pfade, die Verfolgung des Princips in der in ihm vorgezeichneten Richtung, die Entwicklung der Wahrheit nach ihrem ganzen Inhalt und nach allen Seiten nennen: das ist Fortschritt in der Wahrheit, vorausgesetzt daß der Weg, auf dem man steht, das Princip, von dem man ausgeht, das wahre sei. Diesen profectus nun und sein Gegentheil, die permutatio, definirt Vincentius treffend mit den Worten: siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsam unaquaeque res amplificetur, ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Er versteht somit unter jenem die Entwicklung der Wahrheit dem ihr immanenten Principe gemäß, unter dieser aber ihre Vertauschung mit einer andern (Wechsel des Princips) oder ihre wesentliche (substantielle) Veränderung. Die Entwicklung ist zulässig, ja nothwendig, die Verwandlung verwerflich [3]). Den abstracten Begriff der Entwicklung ver-

---

1) Mit diesen Worten charakterisirt Dr. Baur (Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Tübingen 1858. 2. Ausg. S. 58. A. Vgl. S. 22 ff.) das, was er die „ächt katholische" Dogmengeschichte nennt.

2) Vincent. commonit. c. 28.

3) Crescat igitur oportet (schließt er) et multum vehementerque pro-

anschaulicht Vincentius durch die Vergleichung der Wahrheitssubstanz des Glaubens mit dem menschlichen Wesen [1]). Der Mensch nimmt mit den Jahren zu, seine Gliedmaßen entwickeln und erweitern sich, währenddem er doch wesentlich derselbe bleibt und nicht etwa zum Affen entartet; und wenn auch das eine und andere an seiner Gestalt und seinem Wesen erst in spätern Jahren sichtbar hervortritt, so ist doch auch dieß schon von Anfang keimartig in ihm vorhanden [2]). Wenn der Apostel den Timotheus ermahnt: depositum custodi, devitans profanas vocum novitates, so ist uns, sagt Vincentius [3]), dieser Timotheus heute theils überhaupt die ganze Kirche, theils — speciell — die kirchliche Vorsteherschaft, das corpus praepositorum, qui integram divini cultus scientiam vel habere ipsi debent, vel aliis infundere. Sie sind die Wächter, denen zu sorgen obliegt, damit nicht die Feinde der Wahrheit, während die Menschen schlafen, kommen und Unkraut unter den Waizen streuen, den der Herr auf seinem Acker ausgesäet hat. In der Person des Timotheus ist dem kirchlichen Lehrkörper gesagt: quod tibi creditum, hoc penes te maneat, hoc a te tradatur. Aurum accepisti, aurum redde. Nolo mihi pro aliis alia subjicias. Nolo pro auro aut impudenter plumbum, aut fraudulenter aeramenta supponas. Nolo auri speciem, sed naturam plane. Aber dieses

---

ficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius ecclesiae, aetatum ac seculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia.

1) Commonit. c. 29.

2) Multum interest inter pueritiae florem et senectutis maturitatem; sed iidem tamen ipsi fiunt senes, qui fuerant adolescentes, ut, quamvis unius ejusdemque hominis status habitusque mutetur, una tamen nihilominus eademque natura, una eademque persona sit. Parva lactentium membra, magna juvenum; eadem ipsa sunt tamen. Quot parvulorum artus, tot virorum, et si qua illa sunt, quae aevi maturioris aetate pariuntur, jam in seminis ratione proserta sunt, ut nihil novum postea proferatur in senibus, quod non in pueris jam ante latitaverit.

3) Commonit. c. 27.

edle Metall muß ausgeprägt und für jede Zeit gleichsam eigens gemünzt und gewerthet werden. O Timothee, o sacerdos, o tractator, o doctor, si te divinum munus idoneum fecerit ingenio, exercitatione, doctrina: esto *spiritualis tabernaculi* Beseleel (2. Mos. 31, 2 ff.), pretiosas divini dogmatis gemmas exsculpe, fideliter coapta, adorna sapienter, adjice splendorem, gratiam, venustatem. Intelligatur, te exponente, illustrius, quod ante obscurius credebatur; per te posteritas intellectum gratuletur, quod ante vetustas non intellectum venerabatur. Eadem tamen, quae didicisti, doce, *ut cum dicas nove, non dicas nova.* Fas est enim, sagt er später (c. 30), ut prisca illa coelestis philosophiae dogmata processu temporis excurentur, limentur, poliantur; sed nefas est, ut detruncentur, ut mutilentur. Accipiant licet evidentiam, lucem, distinctionem, sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem [1]).

Wiewohl Vincentius die objective kirchliche Entwicklung der christlichen Wahrheit von dem subjectiven Wissen derselben, welches sich der Einzelne durch sein auf sie gerichtetes Nachdenken zu verschaffen weiß, nicht hinlänglich zu sondern versteht, so hat er doch auf das Bestimmteste angedeutet und ebenso klar als schön gesagt, daß diese Entwicklung, die Dogmenbildung aus der Substanz der überlieferten christlichen Wahrheit, nicht das Werk des subjectiven Geistes, der sich dabei nur auf seine eigenen Kräfte stützt, sondern des kirchlichen Lehramtes ist, das sich der Leitung des hl. Geistes zu erfreuen hat. Er vergleicht

1) Diesen Vincentius Lir. hat Dr. Baur in seinem Versuche, die ächt katholische Auffassung der Dogmengeschichte durch geschichtliche Zeugnisse zu erhärten, ganz übergangen, ungeachtet gerade er der einzige Schriftsteller des kirchlichen Alterthums ist, der die Frage der geschichtlichen Entwicklung des Dogma ex professo behandelt. Meint er vielleicht, Vincentius spreche nicht die ächt katholische Anschauung aus? Gewiß ist, daß er diejenige nicht ausspricht, die Baur für die ächt katholische erklärt. Vgl. theol. Quartalschrift 1850. S. 249 ff., wo wir die Aufstellungen Baur's eigens berücksichtigt haben.

den kirchlichen Lehrer mit dem Werkmeister des hl. Gezeltes, den Gott „erfüllt hat mit seinem Geiste, mit Weisheit und Verstand und Wissenschaft in allerlei Arbeit, Alles zu erdenken, was gemacht werden kann in Gold, Silber und Erz, in Marmor und Edelgestein und verschiedenem Holze", der das Material zu dem Bau nicht erst selbst zu beschaffen oder beliebig zu wählen hat, der dasselbe vielmehr als gegeben vorfindet, um jedes nach seiner eigenthümlichen Natur zu bearbeiten, Alles aber nach der Idee des Werkes kunstgerecht zu verwenden.

Worin besteht denn nun eigentlich der Fortschritt, welches sind die Veränderungen, durch welche die kirchliche Dogmenbildung eine geschichtliche ist, in welchem Sinne kann man von einer Geschichte des Dogma reden? Geschichte ist doch, sagt man, nur da, wo auch etwas geschieht und sich verändert; soll nun das Dogma ein schlechthin unwandelbares, ewig sich selbst gleichbleibendes sein, so scheint es keine Geschichte desselben, sondern nur eine Geschichte der Häresie, d. h. der mannigfachen im Laufe der Zeit aufgetauchten, von dem kirchlichen Glauben abweichenden placita haereticorum zu geben, denen gegenüber dieser in unveränderlicher, wesentlicher Einheit mit sich selbst beharrt und die er im Bewußtsein seiner Wahrheit beständig von sich abwehrt und ausschließt. Versteht man unter dem Dogma die christliche Wahrheit, wie sie an sich ist, wie sie dem Geiste Christi und seiner Apostel unmittelbar präsent war, so ist es das schlechthin unveränderliche und immerdar sich gleich bleibende (wie dieß auch die objective Vernunftidee wäre, wenn es eine objective [absolute] menschliche Vernunft gäbe); denn der wesentliche oder substantielle Inhalt der christlichen Wahrheit kann, wenn sie die absolute Wahrheit ist, eben darum nur als unveränderlich, weder einer Erweiterung noch einer Läuterung fähig gedacht werden. Versteht man aber darunter die in Vorstellungen und Begriffe gefaßte und in Worten ausgedrückte Wahrheit, so ist eine objective, in verschiedenen Vorstellungen und Begriffen fortschreitende Dialektik derselben denkbar und die Geschichte dieses Fortschritts, der Umstände und Ver-

hältnisse, unter denen er eingetreten, ist die Geschichte des Dogma. Was sie zu erzählen hat, sind nicht solche Veränderungen, durch welche der wesentliche Inhalt des Dogma alterirt, ein wesentlich anderer wird, sondern solche, durch welche er objectiv weiter entwickelt oder nach verschiedenen Seiten hin gewendet, vorgestellt und begriffen wird. Man setze, die reine Vernunftidee Gottes, als des absoluten persönlichen Wesens, wäre der Menschheit von Anfang an festgestanden und im ganzen Verlauf ihrer Geschichte von dem philosophirenden Geiste festgehalten worden; so würden wir eine Geschichte der philosophischen Systeme haben, wie wir sie jetzt haben, aber mit dem wesentlichen Unterschiede, daß jene Idee, niemals in Zweifel gezogen oder in ihr Gegentheil verkehrt, wie der rothe Faden durch diese nach der Individualität der Philosophen und dem Stand und Gang der allgemeinen Bildung verschieden gestalteten Systeme sich hindurchzöge. Es ist dieß nur eine Analogie, mehr nicht; aber schon diese Analogie beweist gegen die „geistlose Monotonie", welche der Dogmengeschichte nach katholischer Auffassung, welche jeder geistigen Bewegung und Entwicklung, in der nicht fortwährend die Wahrheit selbst in Frage kommt, zum Vorwurf gemacht werden will. Hiebei scheint man nicht daran zu denken oder nicht zu begreifen, daß das Gegenstück zu der „ächt katholischen" Dogmengeschichte doch auch nicht das Wahre sein kann, eine Geschichte nämlich, in der Jeder etwas Anderes sagt und man sich unter Vorbehalt des eigenen Sinnes höchstens zu gemeinsamen Ausdrücken und Formeln bekennt; daß ein ewiges Einerlei des Widerspruchs, die ewige Unruhe des Zweifels und der Negation, die Zersplitterung und Zerfahrenheit des Geistes doch unmöglich die Merkmale seines wahren Lebens sein können; denn hier kommt ja das, was das Wesen des Geistes ist, mit sich und der Wahrheit in Einheit zu sein, gar nicht zur Erscheinung, sondern überall nur das Gegentheil davon. Es muß einen Mittelweg geben zwischen diesen beiden Extremen, und dieser muß das

Wahre sein. Diesen Mittelweg geht die kirchliche Lehrentwicklung, und die katholische Dogmengeschichte beschreibt ihn.

Daß die ächt katholische Dogmengeschichte, indem sie die christlich kirchliche Lehrentwicklung in ihrem geschichtlichen Fortgange darstellt, nicht in einer monotonen Wiederholung derselben Sätze sich fortbewege, „in welchen alle Lehrer der Kirche nur mit andern Worten immer wieder dasselbe sagen", dafür werden wir den Beweis führen.

Schon ein Blick auf die neutestamentlichen Lehrschriften, deren Darstellung, unbeschadet ihrer Normalität, als das erste Glied der dogmengeschichtlichen Entwicklung betrachtet werden kann, liefert diesen Beweis. Kann man auch nur mit einem Scheine von Wahrheit sagen, daß die Apostel Johannes, Paulus, Petrus, Jakobus in ihren Schriften nur dieselben Sätze mit andern Worten wiederholen? Man kann nicht einmal von einem und demselben Apostel, z. B. von Paulus sagen, daß er in seinen verschiedenen Briefen einer solchen Monotonie verfallen sei. Man vergleiche z. B. die Briefe an die Römer und Galater mit denen an die Epheser und Colosser, oder auch selbst die beiden erstern mit einander, so wird man, ungeachtet der offenbaren Verwandtschaft des Arguments, doch eine solche Verschiedenheit in der Ausführung wahrnehmen, wie sie immer da eintritt, wo eine und dieselbe Wahrheit von verschiedenen Seiten betrachtet, demselben Gedanken eine andere Wendung gegeben wird. Vergleicht man aber etwa speciell die Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus mit der des Jakobus, so hat ja bekanntlich der deutsche Reformator sogar einen dogmatischen Widerspruch zwischen beiden finden wollen. Und doch ist es dieselbe Wahrheit, die beide Apostel verkündigen, daß der lebendige Glaube an das Evangelium des Sohnes Gottes den Menschen rechtfertige; aber sie sprechen sie nicht in denselben Sätzen, geschweige dieselben Sätze nur mit andern Worten aus, sondern jener vertheidigt die christliche Wahrheit gegen die jüdische Gesetzes- oder Werkgerechtigkeit, dieser dieselbe Wahrheit gegen solche, welche von dem Glauben allein das Heil erwar-

teten und von der christlichen Gesetzesgerechtigkeit, dem aus dem Glauben entspringenden Gehorsam nichts wissen wollten. Wer könnte also verkennen, daß die Entwicklung der christlichen Wahrheit in der Darstellung des Apostels Jakobus einen Fortschritt des Gedankens aufweist im Vergleich mit der des Apostels Paulus? Der Fortschritt liegt freilich nicht darin, daß Jakobus einen Gedanken aus der Idee des Christenthums entwickelt, den Paulus gar nicht kennt oder sogar bekämpft — denn es ist keines von beidem wirklich der Fall — sondern darin müssen wir ihn erblicken, daß Jakobus den Begriff des lebendigen Glaubens, welcher ein bestimmterer ist, als der des Glaubens allein oder des Glaubens in seiner bloßen Gegensätzlichkeit zu den Gesetzeswerken, zum Ausgangspunkte seiner Lehrdarstellung nimmt, während derselbe Begriff bei Paulus erst den Schlußpunkt bildet.

Treten wir in das eigentliche Gebiet der kirchlichen Lehrentwicklung ein, so begegnen wir denselben Erscheinungen in erhöhtem Grade. Die Kernfrage der christlichen Soteriologie — um mit ihr fortzufahren — lauft darauf hinaus, wie das wahrhafte, gottgefällige Sein und Leben des Menschen, der bisher der Sünde gedient, durch Gottes Gnade in Christo sich realisire. Das Evangelium gibt hierüber einen Aufschluß, der den Menschen zur Zeit seiner Verkündigung ganz neu, dem Juden- und Heidenthume ganz fremd war; denn es ist ja in der That eine göttliche Offenbarung, die Erfüllung und Vollendung der alttestamentlichen Verheißung. Das Dogma des Christenthums sagt aus, daß Christus das Heil der Welt sei, daß die Gnade Gottes, die uns in ihm geworden, die Menschheit allein retten könne und wolle, und fordert sie, Juden und Heiden gleichmäßig, zum Glauben an Christus auf. Wie diese allgemeine, der ganzen Menschheit geltende Wahrheit dem Juden- und Heidenthum zur Zeit Christi und der Apostel gegenüber darzustellen, zu entwickeln und zu begründen war, zeigen die neutestamentlichen Schriften. Der Gegensatz des Judenthums trat bald zurück und der des Heidenthums in den Vordergrund.

Heidnische Religionsideen und philosophische Lehrmeinungen wurden in das Christenthum hereingezogen und mit christlichen Wahrheiten verschmolzen. So entstanden die gnostischen Systeme, einschließlich des Manichäismus, welche mit dem allgemeinen (katholischen) Kirchenglauben in Opposition traten. Gegen sie, welche die christliche Lehre von der Fleischlichkeit des adamitischen Menschen im Sinne einer bösen Natur und natürlichen Nothwendigkeit der Sünde verstanden, und von diesem Gedanken aus das soteriologische Dogma erklärten, konnte eine einfache Wiederholung der apostolischen Aussprüche, die ihre Spitze nach einer ganz andern Richtung kehren, unmöglich von Erfolg sein, abgesehen davon, daß die Gnostiker die Apostel der Verfälschung der christlichen Lehre mit jüdischen Meinungen bezüchtigten [1]. Es mußte die sittliche Persönlichkeit des Menschen, welche die Apostel nicht läugneten, wenn sie lehrten, daß sie an und für sich eine verdorbene und daher das Gesetz unmächtig sei, dem Menschen das Heil zu bringen (Röm. 8, 3), zum Ausgangspunkt der Darstellung des soteriologischen Dogma genommen und so dasselbe anders arrangirt werden, was kein bloß logischer, sondern ein dialektischer Proceß ist [2]. An die antignostische und antimanichäische Soteriologie der Kirchenlehre schloß sich nun später das andere Extrem im Pelagianismus an. Es wurde die sittliche Freiheit des Menschen bis zur gänzlichen Mißkennung der durch die Sünde eingetretenen Schwächung gesteigert, nicht nur die böse Natur, sondern auch das sittliche Verderbniß der guten Natur geläugnet und folglich die schlechthinige Nothwendigkeit der Gnade Gottes in Christo zum Guten und zur Seligkeit in Abrede gestellt. Von einer Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben an Christum konnte da nur mehr

1) Iren. adv. haer. lib. III. c. I. n. 2.

2) Origenes (de princip. praef. §. 5. s. im Anhang) gibt die Lehrsätze an, die in dieser Beziehung durch die Kirchenlehre festgestellt wurden (per praedicationem apostolicam manifeste traduntur in ecclesiis). Sie laufen darauf hinaus, daß der Mensch sittlich frei und in seinen Handlungen weder einer innern noch einer äußern Nothwendigkeit unterworfen sei.

in einem äußerlichen Sinne die Rede sein. Nunmehr trat für die Darstellung des soteriologischen Dogma nothwendig die Wendung ein, daß der Gnadenbegriff in den Vordergrund gestellt und von ihm aus dasselbe entwickelt wurde. Augustinus ist der eigentliche Repräsentant des kirchlichen Geistes dieser Zeit. Wer, wenn er auch nur oberflächlich Kenntniß genommen hat von der voraugustinischen und der Augustinischen Kirchenlehre, könnte den dialektischen Fortschritt läugnen, den die Entwicklung des Dogma von Paulus bis auf Augustinus gemacht hat? Er wird auch in der That von keiner Seite übersehen; von keiner Seite — wenn nicht etwa gerade von den Vätern der Reformation, denen die geschichtliche Auffassung des Dogma und seiner Entwicklung am meisten eine terra incognita war, und die daher auch ihr eigenes Dogma nur für die buchstäbliche Repetition der Paulinischen Lehre erklärten — wird der Augustinismus als eine bloße Tautologie des Paulinismus betrachtet. Was aber das Verhältniß der Augustinischen Lehre zu der voraugustinischen Kirchenlehre betrifft, so sehen die orthodoxen protestantischen Dogmenhistoriker, vor allen die Magdeburger Centuriatoren, in der letztern einen Abfall von der Wahrheit der Paulinischen, durch Augustin erst recht wiederhergestellten Lehre; die Rationalisten aber in dem Augustinismus eine davon wesentlich verschiedene, von dem biblischen Dogma abweichende Lehre, während die katholische Dogmengeschichte in allen dreien, der Paulinischen, voraugustinischen und Augustinischen Lehre, dieselbe christliche Wahrheit erblickt und nur in der Ausgestaltung und Entwicklung derselben eine Veränderung, beziehungsweise einen Fortschritt anerkennt. Gegen den Augustinismus, der zwar die Freiheit des Menschen als wesentliches Moment der Wahrheit auf Grund der Kirchenlehre überall anerkennt [1]), und sich deßhalb keines wesentlichen Gegensatzes zu

1) Augustin. ep. 215 (ad Valentin.): fides catholica neque liberum arbitrium negat, sive in viam malam, sive in bonam, neque tantum ei tribuit, ut sine gratia dei valeat aliquid, sive ut ex malo convertatur in

der früheren Kirchenlehre bewußt ist, aber die in ihrer Wirksamkeit und ihrer Austheilung absolute Gnade häufig in einer Weise vorstellt, durch welche der sittlichen Freiheit und Persönlichkeit des Menschen Eintrag geschieht, trat sofort eine Reaction in der Kirche ein (die durch das ganze Mittelalter fortlauft), an die sich, ungeachtet die Art und das Maaß derselben die Zustimmung der Kirche nicht erhalten konnte, doch eine weitere Entwicklung anknüpfte, in deren Folge die Extravaganzen des Augustinismus ausgemerzt und jenes Moment der Wahrheit hergestellt und in sein volles Recht eingesetzt wurde. Andrerseits entwickelte sich aus dem Augustinismus eine freiheitsfeindliche Richtung, die in den Augustinischen Extravaganzen, in jenen Bestimmungen, die den Geist der Augustinischen Lehre selbst gegen sich haben, und die man daher auch mit Recht nicht für wesentliche Bestimmungen seiner Lehre ausgeben kann, den Kern der Wahrheit erblickte. Ein Ausläufer dieser Richtung ist das anthropologische und soteriologische Dogma der Reformatoren, welches in seiner Consequenz (Flacius) den Manichäismus anstreift. Nothwendig kehrte somit die auf die reformatorischen Lehren reflectirende kirchliche Lehrentwicklung und Entscheidung auf den Punkt zurück, welcher vor Augustin der Schwerpunkt der dogmatischen Bewegung gewesen war. Aber wie der reformatorische Gegensatz, ungeachtet seiner Verwandtschaft mit dem Manichäismus, ein neuer und eigenthümlicher ist, so ist auch die Fassung und Gruppirung der in Bezug auf ihn durch die Synode von Trient aufgestellten dogmatischen Bestimmungen eine neue und eigenthümliche, und sind daher auch diese keine bloß tautologische Repetition weder der Bibel- noch der frühern Kirchenlehre.

Andrerseits ist nun auch zu erkennen, daß im Fortgang der Entwicklung des soteriologischen Dogma die wesentliche

---

bonum, sive ut in bono perseveranter proficiat, sive ut ad bonum sempiternum perveniat, ubi jam non timeat, ne deficiat. Cf. ep. 214. de natur. et grat. c. 65. n. 78. de peccator. merit. et remiss. II, c. 18. n. 28. Theol. Quartalschrift. 1853. S. 81.

Wahrheit desselben unverrückt geblieben, nichts davon und nichts dazu gekommen sei. Wir brauchen zu diesem Ende nur die Hauptphasen der Entwicklung, wie wir sie im Vorstehenden nachgewiesen haben, näher aneinanderzurücken und auf die Elemente, aus denen jede besteht, zu reflectiren. Die Voraussetzung, von der das Dogma ausgeht, ist das sittliche Verderbniß der Menschheit, nicht eine wie immer entstandene böse Natur im Menschen oder woher immer rührende natürliche necessitas peccandi. Von dieser Voraussetzung aus lehrt es, daß dem Menschen das Heil von außen komme, von der Gnade Gottes in Christo, und daß es im Glauben an Christum einem Jeden zukomme (Röm. 1, 16). Die apostolische Verkündigung des Evangeliums nimmt nun ihren Standpunkt gegenüber der jüdischen Gesetzes- oder Eigengerechtigkeit und der judaisirenden Forderung der fortdauernden Verbindlichkeit des Ceremonialgesetzes; sie betont die sittliche Unfähigkeit, das Gesetz zu erfüllen, die Unzulänglichkeit aller eigenen Werke und die Nutzlosigkeit der jüdischen Gebräuche, um alles Gewicht auf den Glauben zu legen, in dem wir der (verzeihenden und unsere Schwäche heilenden) Gnade Gottes in Christo theilhaftig werden, und ihn als das Princip alles gottgefälligen Thuns (Röm. 14, 23) geltend zu machen. In der voraugustinischen Kirchenlehre, die sich gegen den moralischen Dualismus des Gnosticismus und insbesondere des Manichäismus richtet, konnten die Paulinischen Antithesen nicht wiederkehren, sofern die Zulänglichkeit und fortdauernde Verbindlichkeit des Mosaischen Gesetzes nicht behauptet wurde; somit blieb der Satz von dem rechtfertigenden Glauben in seiner Allgemeinheit zwar unverkürzt stehen, es trat aber die in ihm enthaltene concrete Wahrheit von einer andern Seite in den Gesichtskreis, von der Seite der sittlichen Persönlichkeit des Menschen und ihres Antheils an dem Heilswerk. Nach dieser Seite war der Paulinische Satz, die evangelische Wahrheit früher gar nicht in Frage gekommen, die sittliche Persönlichkeit des Menschen war von den Juden nicht bestritten, und der Apostel Paulus hatte ihnen gegenüber nur zu sagen, daß sie

keine sittlich gute, vielmehr durch die Sünde verdorben sei, ein Verderbniß, das durch das Gesetz nicht aufgehoben oder geheilt, sondern aus seiner Veranlassung durch die Schuld des Menschen noch vermehrt und verschlimmert worden sei (Röm. 7, 5 ff.). Hatten nun die Gnostiker dieses Verderbniß als die böse Natur im Menschen gefaßt, so war von ihnen das wesentliche Element der Wahrheit geläugnet, daß der rechtfertigende Glaube eine sittliche That des Menschen (auf Grund der Gnade) sei, und dieses Element betonte die Kirchenlehre, stellte es in den Vordergrund und bestimmte von ihm aus den weitern Inhalt des Dogma. Es ist also dasselbe Dogma, welches die Apostel verkündigten, nur von einer andern Seite aus aufgefaßt, vorgestellt und begriffen. Wurde nun aber der Glaube ausschließlich als sittliche That des an keinem sittlichen Verderbniß leidenden Menschen aufgefaßt und seine übernatürliche Wurzel in der Gnade Gottes geläugnet (im Pelagianismus), so trat nunmehr lediglich die Paulinische Darstellung, nur in einer allgemeinern Form, wieder hervor, indem der particuläre jüdische Gesetzesstandpunkt im Pelagianismus verlassen und einem universellen gewichen war. Der Augustinismus ist daher nichts anderes, als die universellere Fassung der Paulinischen Rechtfertigungslehre. Und ganz ebenso ist die scholastisch tridentinische Soteriologie nichts als die allgemeinere Form der voraugustinisch kirchlichen gegenüber einer Lehre, welche die sittliche Persönlichkeit des Menschen nicht wie der Gnosticismus und Manichäismus in einer bösen Natur (ex defectu conditoris et conditionis naturalis), sondern in dem absoluten Willen Gottes aufhob, und in der Adamitischen Sünde den völligen Untergang der guten sittlichen Persönlichkeit aller Menschen in absolut gleicher Weise erblickte.

Aus dem Vorstehenden dürfte nun klar geworden sein, 1) daß die Wahrheit des soteriologischen Dogma im Fortgange der kirchlichen Verkündigung zwar unverändert dieselbe geblieben, aber nicht so, daß stets nur mit andern Worten immer wieder dasselbe gesagt wurde, daß vielmehr 2) dieses Dogma ver-

schiedene Phasen durchlaufen hat, welche ebensoviele, jedoch unter sich nicht identische Gesammtdarstellungen desselben, sondern relativ verschiedene Bestimmungen oder Entwicklungen seines Inhalts von verschiedenen Seiten aus repräsentiren; 3) daß das Auseinandertreten des Dogma in Dogmen, die Erweiterung des Glaubensbekenntnisses durch Vermehrung der Glaubenssätze keine Erweiterung oder Veränderung seiner wesentlichen Wahrheit, sondern nichts anderes ist, als die ausdrücklichere Hervorhebung, Präcisirung und Fixirung ihrer wesentlichen Elemente.

Die aufgestellten Sätze gelten, wie sich von selbst versteht, nicht bloß von dem soteriologischen Dogma, sondern von allen Dogmen, soweit sie eine wirkliche Entwicklung im Fortgang der Zeit erfahren haben.

Wenn nun dem Gesagten zufolge einerseits allerdings feststeht, daß die dogmatische Entwicklung nicht eine synthetische Erweiterung des Dogma durch Hinzufügung neuer Elemente und überhaupt keine Veränderung seines wesentlichen Wahrheitsbestandes in sich schließt, so ist andrerseits doch ebenso gewiß, daß dieselbe als eine fortschreitende in solcher Art begriffen werden muß, daß durch diesen Fortschritt eine vollkommenere Erkenntniß desselben ermöglicht und erzielt wird. Hier könnte man nun sagen: wenn die frühere Zeit vermöge der erst im Beginne begriffenen Entwicklung des Dogma nicht die vollkommene Erkenntniß desselben hatte und haben konnte, welche der spätern Zeit durch die inzwischen fortgeschrittene Entwicklung und die ausdrücklichen Erklärungen und dogmatischen Entscheidungen der Kirche (z. B. über die Homousie des Sohnes Gottes mit Gott) zugänglich geworden ist; so scheine dieselbe auch nicht im vollen Besitze nicht bloß der Erkenntniß des Dogma, sondern auch der dogmatischen Wahrheit selbst (wie eine solche die eben genannte Homousie des Sohnes mit dem Vater ist) sich befunden zu haben und somit ihr G l a u b e nicht vollkommen gewesen zu sein. Um dieser gefährlichen Consequenz auszuweichen, nehmen einige ihr Zuflucht zur Abläugnung der Prämisse, womit sie

aber gegen die offenbarsten Zeugnisse der Geschichte verstoßen und sich in Widerspruch setzen mit den offenen Erklärungen der ältern kirchlichen Auctoritäten selbst. [Einen wirklichen Fortschritt in der Entwicklung des Dogma läugnen, heißt die Bedeutung der Lehrthätigkeit der Kirche wesentlich schmälern. Auf diesem Standpunkt interpretirt man durch das willkührlichste Verfahren alles das in das denkende Bewußtsein der frühesten Zeiten hinein, was sich aus demselben im Laufe der Zeit durch die Thätigkeit der Kirche und das magisterium Spiritus S. erst successiv entwickeln sollte und entwickelt hat [1]).] Andere, z. B. Petavius, kommen der Wahrheit materiell näher, wenn sie eine Reihe von Vätern aufführen, die sie das Dogma schon ganz so, wie es später von der Kirche fixirt wurde, aussprechen und darstellen lassen, ihr aber eine Reihe anderer zur Seite gehen lassen, welche weniger correct sich ausdrücken und selbst die Lehre derjenigen Häresie anstreifen, der gegenüber die Präcisirung des Dogma durch den Ausspruch der Kirche später erfolgt ist. Eine unbefangene geschichtliche Betrachtung findet einen solchen Unterschied in Wirklichkeit nicht vor.

Indem wir nun zur Erörterung dieses schwierigsten Punktes in der Auffassung der kirchlichen Lehrentwicklung oder Dogmenbildung schreiten, haben wir, um uns nicht in Allgemeinheiten zu verlieren, die Entwicklungsgeschichte eines bestimmten Dogma zum Anhaltspunkte zu nehmen. Wir wählen das Dogma der christlichen Theologie.

Die wesentliche Gottheit Christi als des Sohnes Gottes, die in dem Glauben der Kirche und in der Ueberzeugung des (wie Justinus M. referirt) weitaus größten Theils der

1) Diesen gegenüber behält Baur mit dem Vorwurf der „geistlosen Monotonie“ Recht. Allein der „ächt katholische“ Standpunkt ist dieß darum noch lange nicht, weil es der Standpunkt einiger neuern katholischen Theologen ist, auch schon deßhalb nicht, weil er nicht specifisch katholisch ist, indem z. B. der Anglikaner Bullus (defens. fid. nic.) und überhaupt die frühern orthodoxen protestantischen Dogmatiker denselben mit einem Maranus u. A. theilen.

Christen von Anfang an feststand,] bildet den unmittelbaren Ausgangspunkt der trinitarischen Lehrentwicklung. Der kirchliche Geist richtete sein Nachdenken auf diesen Glauben, theils aus eigenem innerem Antriebe, theils aus Veranlassung häretischer Lehren [1]), die dem kirchlichen Glauben widersprachen. Durch beide Impulse wurde er auf denselben Weg getrieben. Wollte er seinen Glauben sich zur Erkenntniß bringen und mußte er ihn gegen die häretischen Lehren verwahren und behaupten, so kam es darauf an, den Inhalt desselben zu entwickeln und genauer zu bestimmen. Der Gang der Entwicklung war zunächst durch die Natur der Sache, den Inhalt des christlichen Glaubens bestimmt, und erklärt sich aus dem innern Gesetz der Dialektik des christlichen Bewußtseins. Das Moment des Unterschieds ist immer das nächste, was das reflectirende Denken in Angriff nimmt. So ist es auch hier; das christliche Bewußtsein, das Bekenntniß Christi als des Sohnes Gottes ruht auf dem der Einheit Gottes; es geht davon aus, indem es zugleich darüber hinausgeht. Nothwendig war daher das Moment des Unterschiedes, d. h. der Sohn Gottes als von Gott unterschieden, als eigene göttliche Hypostase das unmittelbare, nächste Object, mit dem es das auf den Glauben reflectirende Denken zu thun hatte; das Moment der Einheit, d. h. das Gottsein des Sohnes, das er mit Gott gemein hat, kommt für dasselbe erst in zweiter Linie und unter Voraussetzung des erstern in Betracht. Weil aber, wie gesagt, das christliche

1) Augustin. de civit. dei lib. XVI. c. 2. n. 1: Multa quippe ad fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum calida inquietudine exagitantur, ut adversus eos defendi possint, *et considerantur diligentius et intelliguntur clarius et instantius praedicantur, et ab adversario mota quaestio discendi existit occasio.* — De dono perseverant. n. 53: Didicimus enim singulas quasque haereses intulisse ecclesiae proprias quaestiones, contra quas *diligentius* defenderetur scriptura divina, quam si nulla talis necessitas cogeret. — De vera relig. c. 8: Ex his hominibus haeretici fiunt, qui etiam si essent in ecclesia errarent. Cum autem foris sunt, plurimum prosunt, non verum docendo, quod nesciunt, sed ad verum quaerendum catholicos excitando.

Bewußtsein, das Bekenntniß Christi als des Sohnes Gottes oder überhaupt das trinitarische Bekenntniß von der Einheit Gottes ausgeht, und obwohl es darüber hinausgeht, dieselbe doch nicht antasten oder umstoßen will; so kann die Unterscheidung Christi als Sohn Gottes von Gott, welche das reflectirende Denken zunächst herausstellt, nicht anders denkend festgehalten und vollzogen werden, als dadurch, daß sie, als der Einheit Gottes nicht widersprechend, vielmehr positiv mit ihr harmonirend begriffen wird. Diese Harmonie kann auf zweifache Weise gedacht werden, entweder durch relative Unterordnung der Gottheit des Sohnes unter *die* Gottheit, so daß der Vater an und für sich der Eine Gott ist; oder durch absolute Gleichstellung des Sohnes mit dem Vater, so daß der Sohn schlechthin dasselbe Wesen wie der Vater hat, somit Vater *und* Sohn der Eine Gott sind. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß die eine Weise so gut wie die andere dem absoluten Wesen angemessen sei und beide dem Zweck, die Unterscheidung göttlicher Hypostasen mit der Einheit Gottes in Harmonie zu bringen und diese Harmonie zu begreifen, gleichmäßig genügen, wohl aber, daß beide nothwendig und zu der letztern nur durch die Stufe der erstern zu gelangen sei. Sie verhalten sich zu einander wie die Vorstellung zu dem Begriff derselben Sache (s. unt.). Dieß wäre also der innere Entwicklungsgang des theologischen Dogma.

Betrachten wir diese Entwicklung, wie sie geschichtlich vorliegt und durch die Einwirkung der Häresie bestimmt ist, so sehen wir sie eben diesen Gang nehmen. Begreiflich! denn auch die Häresie war an dasselbe Gesetz, nach welchem der Geist von seinem unmittelbaren Bewußtsein oder Glauben aus zur Erkenntniß fortschreitet, gebunden; sie mußte von ihrem Bewußtsein der Wahrheit aus denselben Gang nehmen, wie der kirchliche Geist von dem seinigen aus. Die Häresie glaubt nicht an die wesentliche Gottheit Christi als des Sohnes Gottes. Ob ihr Unglaube ursprünglicher Art, aus unmittelbaren geistigen und sittlichen Motiven zugleich hervorgegangen, oder ein ab-

geleiteter und aus dem Anstoß, den ihr Denken an dem christlichen Glauben genommen, entsprungen ist, geht uns hier nicht weiter an. Im ersten Falle war dieses Denken der Rechtfertigungsgrund, im andern der Entstehungsgrund ihres unwahren Glaubens. In beiden Fällen stellte sich ihrem reflectirenden Denken der kirchlicherseits gemachte Unterschied eines Sohnes Gottes von Gott als unverträglich mit der Einheit Gottes dar; daher sie nicht nur dem kirchlichen Glauben opponirte, sondern auch ihren eigenen Glauben ihm entgegenstellte und dahin bestimmte, daß sie Christum entweder für einen bloßen Menschen und für den Sohn Gottes nur wegen seiner eminenten, in solchem Grade einzigen Salbung mit dem hl. Geiste (ebionitischer Monarchianismus), oder für den incarnirten Gott selbst (patripassianischer M.) erklärte und darnach sowohl den Unterschied Christi mit Gott als auch seine Einheit mit ihm denkend bestimmte. Da somit diese häretischen Dogmen ihre Nahrung aus dem vermeintlichen Verstoß des kirchlichen Glaubens gegen die Einheit Gottes zogen oder ihre aus andern Gründen entsprungene Abweichung von demselben damit rechtfertigten, so mußte der kirchliche Geist diesen Einwand wegräumen und die Verträglichkeit und Harmonie seines Glaubens mit dem Monotheismus nachweisen. Es entsprangen also aus der häretischen Opposition für ihn dieselben Aufgaben, dieselben Denkoperationen, auf die er auch im directen Wege geführt wurde. Die Väter und Lehrer der Kirche genügten dieser Aufgabe in der sich zunächst darbietenden einfachen Weise der Vorstellung des Vaters als des an und für sich seienden Gottes, und des Sohnes als des Ausflusses aus Gott (wobei sie sich auf die Analogie der Sonne und ihrer Strahlen, der Quelle und des aus ihr abfließenden Wassers, des Gedankens und Wortes, des Geistes und seines Denkens u. s. w. beriefen), und vollzogen diese Vorstellung, indem sie den Sohn dem Vater unterordneten und in die Einheit mit ihm, in dem er von Ewigkeit her potentiell gesetzt ist, zurücknahmen, um hiedurch die Harmonie des Glaubens an Christi Gottheit mit der Einheit Gottes begreiflich

zu machen. Der ebionitische und patripassianische Monarchianismus stehen selbst, wie aus dem Angegebenen ersichtlich ist, in einem scharfen Gegensatz zu einander; das christliche Bewußtsein des erstern ist ebenso defectiv, als das des letztern excessiv; sie trafen nur in dem einen abstracten Punkte zusammen, daß sie in Christo nicht ein von Gott unterschiedenes göttliches Wesen anerkannten, um sofort in den himmelweiten Gegensatz auseinanderzugehen, daß der erstere in ihm nur einen vom hl. Geist gesalbten Menschen, der andere das absolute Wesen selbst erblickte. Gegen jenes defective christliche Bewußtsein stand der patripassianische Monarchianismus mit der Kirchenlehre auf einer Seite: beide stritten für die wesentliche Gottheit Christi. Aber der patripassianische Monarchianismus läugnete, daß Christus ein göttliches Wesen, unterschieden von Gott sei, und behauptete die Homousie, d. i. Homohypostasie des Sohnes mit dem Vater, indem ihm Christus nichts geringeres war, als die incarnirte Gottheit, der Vater in menschlich leiblicher Erscheinung [1]). In jenem Satze stimmte Paulus von Samosata mit den Patripassianern, namentlich mit Sabellius überein (vgl. Athanas. Orat. de salut. adven. Christ.); auch er war der Meinung, wenn man mit dem Sohne Gottes Ernst machen wolle, so müsse man seine Homousie mit Gott behaupten (ähnlich wie die menschliche Vernunft mit dem menschlichen Geiste zu einer untrennbaren Wesenseinheit zusammengeschlossen sei); aber gerade daraus, meinte er, folge, daß der historische Christus nicht Sohn Gottes in diesem natürlichen Sinne sein und von einer Incarnation des letztern nicht gesprochen werden könne. Man sieht also deutlich, daß die kirchlichen Lehrer nicht allein diese samosatenische, sondern auch die patripassianische Homousie des Sohnes mit Gott verwerfen, und gegen die Patripassianer insbesondere darauf bedacht sein mußten, den Unterschied zwischen dem Sohne Gottes und Gott so scharf und grell wie möglich

---

1) Die Patripassianer sprachen Christo eine menschliche Seele ab. Hippolyt. contr. Noet.

zu zeichnen, den Unterschied zwischen Christus und Gott nicht bloß auf die menschliche Fleischlichkeit desselben einzuschränken, sondern auch auf seine Gottheit zu erstrecken, weil sie nur so Christus als Sohn Gottes in eigener göttlicher Hypostase festhalten und den Patripassianismus als Irrlehre recht augenfällig hinstellen zu können meinten. Wie weit in dieser Beziehung namentlich Dionysius von Alexandrien und vor ihm Hippolyt, aber auch andere, wie Tertullian, Novatian u. s. w. gegangen sind, ist bekannt [1].

War nun überhaupt schon die auf was immer für einen Unterschied des Sohnes vom Vater begründete Unterordnung des erstern ein dem Glaubensinhalt nicht völlig angemessener Begriff, so waren die gegen den Patripassianismus gebrauchten Vorstellungen der Gottheit Christi im Unterschied von der des Vaters noch in höherem Maaße unangemessen und unvollkommen, und leichtlich konnten dieselben den Glaubensinhalt sogar materiell oder wesentlich beeinträchtigen. Es konnte leichtlich geschehen, daß dem Sohne, als dem Gott untergeordneten, weil von Gott gezeugten Wesen, die von dem Begriffe Gottes unzertrennlichen Eigenschaften der Ewigkeit, des Aussichseins, der Unveränderlichkeit ab- und nur dem an sich seienden Gotte oder dem Vater zugesprochen, der Sohn daher als geworden, anfangend, veränderlich prädicirt wurde. Das that bekanntlich nachmals Arius; auf diese Weise allein glaubte er dem Monotheismus gerecht werden zu können, ohne der monarchianischen Negation des Hypostasenunterschiedes zu verfallen. Aber nicht ein einziger unter den vornicänischen Lehrern, wie sehr sie auch den Unterschied zwischen dem Sohne und dem Vater ausweiteten und veräußerlichten, wie bestimmt sie auch seine Unterordnung unter den Vater aussprachen und diesen als den an und für sich seienden Gott prädicirten, nicht einer von ihnen

---

1) Das hieher gehörige, sowie überhaupt das ganze Detail der trinitarischen Lehrentwicklung findet sich im 2. Bande der Dogmatik aufgeführt, worauf wir verweisen.

lehrte, daß der Sohn nicht aus der göttlichen Substanz, nicht im absoluten Sinne göttlichen Wesens, daß er aus Nichts geworden, und wenn auch der Erstgeborene der Schöpfung, doch absolut von Gott geschieden und andern Wesens sei. Die Heterusie des Sohnes lehrte keiner; aber nur wenige (wie Callistus, Dionysius Rom.) erhoben sich zu dem Begriffe der Homousie und hielten durchweg an ihm fest. Sollen wir dieses läugnen, sollen wir behaupten, daß die vornicänischen Väter nur mit andern Worten schon ganz dasselbe sagten, schon eben so vollkommen das trinitarische Dogma discutirten, wie die spätern, welche durch den Gegensatz des Arianismus zu der Erkenntniß gekommen waren, daß und in welchem Sinne man die Homousie des Sohnes mit dem Vater behaupten müsse, um dieses Dogma zwischen der Scylla des abstracten Monarchianismus und der Charybdis des wesentlichen Subordinatianismus hindurchzuführen? Jenes zu läugnen, ist gar kein ausreichender Grund vorhanden; dieses zu behaupten, hindert uns die geschichtliche Wahrheit. [So urtheilten die angesehensten und erleuchtetsten Väter des Alterthums, Hieronymus [1]), Augustinus [2]), Vincentius Lir. [3]). Urtheilen wir nicht anders. Es ist offenbar, was Augustinus sagt: non perfecte de trinitate *tractatum* est, antequam oblatrarent Ariani.]

1) Apolog. 2. contr. Rufin.: Fieri potest, ut vel simpliciter erraverint, vel alio sensu scripserint, vel a librariis imperitis eorum paulatim scripta corrupta sint; *vel certe, antequam in Alexandria*, quasi daemonium meridianum *Arius nasceretur*, *innocenter quaedam et minus caute locuti sunt et quae non possint perversorum hominum calumniam declinare.*

2) In Psal. 54. n. 22: Numquid perfecte de trinitate tractatum est, antequam oblatrarent Ariani? Er fügt hinzu: numquid perfecte de poenitentia tractatum est, antequam obsisterent Novatiani? Sic non perfecte de baptismate tractatum est, antequam contradicerent foris positi rebaptizatores.

3) Vincentius nimmt keinen Anstand, zu sagen: *Intelligatur*, te exponente (wir wissen, daß er unter Timotheus den kirchlichen Lehrkörper versteht), *illustrius*, quod ante *obscurius credebatur;* per te posteritas *intellectum* gratuletur, quod ante vetustas *non intellectum* venerabatur. S. ob. S. 155.

Sehen wir nun, worin der Lehrfortschritt, der aus Anlaß der Arianischen Häresie gemacht wurde, bestehe, und von welcher Art und Tragweite die Unvollkommenheit der frühern Behandlung der Trinitätslehre sei. Der Arianische Glaube und eine solchem Glauben conforme Lehre findet sich, wie wir gesehen, bei keinem der vornicänischen Väter; alle halten an der wesentlichen Gottheit Christi, als des Sohnes, fest. Die Unvollkommenheit ihrer Lehre (im Großen und Ganzen versteht sich) fällt daher ganz auf Seite ihres reflectirenden Denkens, ihrer Wissenschaft [1]), wobei noch in Betracht kommt, daß eine wirksame Bekämpfung der zu ihrer Zeit herrschenden Gegensätze gerade die Behandlung der Trinitätslehre erforderte, die wir bei ihnen finden [2]), und daß der Begriff, den sie hiebei zur Geltung bringen, und durch den sie die Einheit Gottes mit dem Personenunterschied in Harmonie bringen, an sich ein

1) Möhler, Athanasius der Gr. und die Kirche seiner Zeit, S. 56: „Von dem Kirchenglauben müssen wir die speculativen Erörterungen Einzelner trennen; was geglaubt werden soll, ist Ueberlieferung, und in dieser stimmen alle mit einander überein. Wie der Glaube aber mit Vernunftideen in Uebereinstimmung gesetzt werden könne, geht den Kirchenglauben nichts an. Fehler und Einseitigkeiten in diesen Versuchen können nichts gegen die allgemeine Kirchenlehre beweisen.“ Diese Erklärung ist nicht ganz genügend. Was die Lehre der Väter charakterisirt, sind nicht bloß und jedenfalls nicht in erster Linie ihre speculativen Versuche, sondern ihre formellen Erklärungen des Glaubens, woraus hervorgeht, wie sie den Glauben verstanden und was sie unter ihm verstanden haben. Von diesen, wenn man sie im Großen und Ganzen nimmt, kann man den Kirchenglauben nicht trennen, ohne ihn in die Luft zu stellen; denn wo sollte derselbe zu finden, woraus zu erkennen sein, wenn nicht aus der Lehre der Väter, der Zeugen der Tradition? Die Frage aber, wie die Perpetuität der Tradition zu verstehen sei, ob als das ewige Einerlei eines formulirten Inhalts, oder als die lebendige Substanz der Wahrheit, die sich ihren zeitgemäßen Ausdruck schafft und objectiv entwickelt: diese Frage, auf die zuletzt Alles ankommt, ist umgangen.

2) Weßhalb es auch einen ganz guten Grund und einen bessern Sinn hat, als insgemein angenommen wird, wenn Athanasius z. B. von Dionys von Alexandrien sagt, er habe in seinem antisabellianischen Briefe κατ' οἰκονομίαν geschrieben.

nothwendiger, nur aber allerdings nicht der höchste ist. Die Unvollkommenheit ihrer Behandlung des Trinitätsdogma besteht daher nicht darin, daß sie es auf diesen Begriff hinausgeführt, sondern darin, daß sie es nicht über denselben hinausgeführt und den der absoluten Homousie des Sohnes mit dem Vater nicht erreicht haben. Sie haben sich, wenige, wie namentlich Hippolyt, abgerechnet, durch ihren Subordinationsbegriff, der ein ganz anderer ist als der Arianische, den Weg dazu nicht verschlossen, sondern im Gegentheil offen erhalten, sie haben sich nicht in Widerspruch mit demselben gesetzt [1]), sondern vielmehr ihm Bahn gebrochen; weßhalb er denn auch lange vor dem Ausbruch der Arianischen Streitigkeiten (Callistus, Dionysius Rom.), wie unmittelbar vor demselben [2]), von Einzelnen wirklich erfaßt und zur Geltung gebracht wurde. Man kann in Wahrheit sagen: der nicänische Begriff der Homousie ist die Frucht und Blüthe der stetigen Fortentwicklung des Dogma von innen heraus und nicht erst durch den äußern Anstoß des Arianismus auf die Bahn gebracht worden. Als aber nun die bisher übliche Auffassung der Einheit Gottes in der Unterordnung des Sohnes unter den Vater (wobei zwischen Person und Wesen noch nicht mit klarem Bewußtsein unterschieden und somit dem Arianismus von dieser Seite der Eingang offen gelassen war) durch Arius in einem Sinne genommen worden, welcher dem überlieferten Glauben und dem allgemeinen kirchlichen Bewußtsein widersprach, da war, was an und für sich dem Gebiete der Erkenntniß angehört und worüber bis dahin in utramque partem disputirt werden konnte, zu einer Frage

1) Die Verwerfung des ὁμοούσιος durch die antiochenischen Väter, die so oft in diesem Sinne fälschlich aufgefaßt wird, hat schon ihre Beleuchtung gefunden.

2) Nach der Erzählung des Socrates (h. e. I, 5) hatte der Bischof Alexander von Alexandrien vor seinen um ihn versammelten Clerikern (unter denen Arius sich befand) sich über das Mysterium der Trinität tiefer eingelassen und nachzuweisen gesucht, wie die Einheit in der Dreiheit (μονὰς ἐν τριάδι) sei, worauf sich Arius gegen ihn erhob und ihm Sabellianismus vorwarf.

des Glaubens und Bekenntnisses geworden. Daher mußte durch eine Entscheidung der kirchlichen Auctorität im Interesse der Erhaltung der kirchlichen Einheit, die durch die Einheit im Glauben bedingt ist, derjenige Begriff dogmatisch fixirt und als wesentlicher Bestandtheil des Glaubens in das kirchliche Bekenntniß aufgenommen werden, welcher durch die bisherige Entwicklung als der reinste, höchste und abschließende herausgestellt und durch welchen die neue Häresie absolut ausgeschlossen und verworfen war. Dieß war der Begriff der Homousie, d. h. der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater unter Voraussetzung ihres hypostatischen Unterschiedes [1]). Die Wesenseinheit oder Gleichheit des Sohnes mit dem Vater mußte also jetzt ein Jeder bekennen, der mit der Kirche in Einheit bleiben und den kirchlichen Glauben auch den seinen nennen wollte. Ganz ebenso wurden in der Soteriologie aus Anlaß des Pelagianismus Bestimmungen dogmatisch fixirt und als Dogmen aufgestellt, die diesen Charakter früher nicht hatten, die vielmehr bloße Erkenntnißbestimmungen waren, aber allerdings solche, welche die wahre Erkenntniß des Glaubens erforderte. Wenn aber einer nicht bis zu ihnen vordrang oder sie nicht in ihrer Reinheit mit klarem Bewußtsein erkannte, ja wenn er darin irrte; so war sein Irrthum noch nicht nothwendig ein häretischer, noch kein Irrthum im Glauben, sondern ein bloß theoretischer, ein Mangel, eine Unvollkommenheit in der Erkenntniß des Glaubens. Hier gilt es also, die Zeiten und die Umstände zu unterscheiden. Das Raisonnement: die Ho-

1) Von dem Hypostasenunterschied ging auch Arius aus, indem er seinen Standpunkt mit der Kirche dem Sabellianismus gegenüber genommen hatte. Anders war die Situation, als die Homousie des Sohnes zuerst zur Sprache kam; damals war der Hypostasenunterschied in Frage, und es bestand allseitig die Voraussetzung, daß der Hypostasenunterschied auch das Wesen afficire und scheide; und umgekehrt, daß die Wesenseinheit einen Hypostasenunterschied nicht zulasse. Daher konnte damals unter solchen Umständen und Voraussetzungen die Homousie kirchlicherseits nur verworfen werden.

mousie des Sohnes mit dem Vater ist eine ausdrückliche dogmatische Bestimmung, die Auseinandersetzung dieser Homousie, wie sie in dem Symbolum Quicunque (Athanasianum) enthalten ist, ist eine dogmatische, durch die Reception der Kirche sanctionnirte; folglich ist jene und sind die aus ihr durch dieses Symbolum gezogenen Detailbestimmungen wesentliche Bestimmungen des Glaubens, und wer sie nicht hat und nicht bekennt, hat und bekennt das Wesen des Glaubens nicht — dieses Raisonnement ist ein lediglich abstractes und ungeschichtliches, dem auch nicht das leiseste Verständniß der kirchlichen Lehrentwicklung und Dogmenbildung beiwohnt. Von ihm aus müßte gesagt werden: non perfecte de trinitate *creditum* est, antequam oblatrarent Ariani; von ihm aus müßten die vornicänischen Väter, der eine mehr, der andere weniger, wegen eines mangelhaften Glaubens in Anspruch genommen werden. Mit gutem Vorbedacht sagt aber Augustin: non perfecte *tractatum* (disputatum) est, und Hieronymus erklärt es mit vollem Recht für eine Verläumdung verkehrter Menschen, wenn die gedachten Väter in der bezeichneten Richtung angegriffen wurden.

Aus der vorstehenden Darstellung der kirchlichen Lehrentwicklung und Dogmenbildung ist abermals ersichtlich, von welch' tief eingreifender und principaler Bedeutung der von uns wiederholt angezogene Satz der philosophischen Erkenntnißlehre ist: daß nämlich die Wahrheit ihre Wurzel nicht im Denken, sondern in der Vernunftidee (beziehungsweise Offenbarung) hat, und daß der Begriff nicht die wesentliche Form der Wahrheit, sondern ihrer Erkenntniß ist. Ohne diesen Satz ist die kirchliche Lehrentwicklung und Dogmenbildung in dem von uns entwickelten Sinne nicht zu begreifen; er ist das eigentliche Fundament des richtigen Verständnisses derselben, ihres Princips und Ausgangspunktes, worüber wir uns schließlich noch zu verbreiten haben.

Es handelt sich jetzt um das Verhältniß der Lehre Christi und der Apostel zu der kirchlichen Lehre und ihrer Entwicklung, oder wenn man will, um das Verhältniß der biblischen Theologie

zur Dogmengeschichte. — Wie alles Principielle die doppelte Bedeutung hat, Quelle und Gesetz der aus ihm hervorgehenden Reihe von Erscheinungen und zugleich der Anfang, das erste Glied der Reihe zu sein, so trifft dieß auch hier zu. Die Lehre Christi und der Apostel ist nicht bloß Princip der durch sie hervorgerufenen geistigen Bewegung und Entwicklung, sondern zugleich das erste Glied, die erste Gestalt dieser Entwicklung. Wollte man ihre Lehre, ihr Wort nur in der ersten Bedeutung auffassen, so würde man sie über allen geschichtlichen Zusammenhang hinaus- und gewissermaßen in die Luft stellen, man würde behaupten müssen, daß sie es nicht aller Zeit und (also auch) ihrer Zeit, sondern daß sie es nur aller Zeit, also abstract verkündigt haben; umgekehrt aber, wenn man sagen wollte, dasselbe habe nur die Bedeutung, das erste Glied, die erste noch unvollkommene Gestalt des Christenthums auszudrücken, und nicht die des durchlaufenden und die ganze Bewegung beherrschenden lebendigen Princips, so müßte man, sofern ohne ein Princip doch nicht auszukommen und diese Bewegung als eine geordnet fortschreitende nicht zu begreifen wäre, zum Princip der mit ihrer Verkündigung anhebenden Lehrmittheilung und Entwicklung entweder den menschlichen Geist oder die unmittelbare Erleuchtung desselben durch den hl. Geist erheben: beides ist unstatthaft und untheologisch. Ebenso untheologisch ist es aber auch, die Lehre Christi und seiner Apostel in dieser Beziehung von einander zu trennen und nur in jener das der ganzen Entwicklung des Dogma zu Grund liegende und über ihr stehende Allgemeine und Principielle des christlichen Bewußtseins zu erkennen [1]); denn man frage sich nur, wodurch und inwiefern die Lehre Jesu dieß Allgemeine und Principielle sein kann und wirklich ist, und man wird einsehen, daß nicht sie es allein sein muß und sein kann. Christus hat in dieser Beziehung seine Lehre nicht anders vorgetragen, als die Apostel die Lehre ihres Meisters: sie haben beiderseits zu ihrer Zeit

1) Wie Baur will (Dogmengeschichte S. 6. Anm.).

gesprochen, um sie von der Wahrheit ihrer Lehre zu überzeugen, und daher diese Wahrheit in der Weise ausgedrückt, welche der beabsichtigten Wirkung angemessen war. Dadurch ist ihre Lehre eine bestimmte geschichtliche Erscheinung der christlichen Wahrheit geworden, und insofern ist sie, die eine so gut wie die andere, Gegenstand der Geschichte, das erste Glied der Dogmengeschichte. Wollte deßungeachtet der Lehre der Apostel der principielle Charakter, den man der Lehre Christi vindicirt, geradezu abgesprochen und sie auf die Seite der Kirchenlehre geschlagen werden, so ließe sich kein anderer Grund dafür anführen, als der, daß das Wort Christi, als des persönlichen göttlichen Logos, unendlich erhabener sei, als das Wort der Apostel, oder, da dieser streng theologische Standpunkt von jener Seite nicht eingenommen wird, der, daß nicht die Apostel, sondern nur Christus das unmittelbare Organ der göttlichen Offenbarung sei. Im erstern Falle würde man zu viel behaupten, weil auch dem prophetischen Wort die Bedeutung eines unmittelbar und persönlich göttlichen nicht zukommt; in dem letztern aber zu wenig, weil, wenn von der wesentlichen Gottheit Christi abgesehen und nur eine Ausgießung des göttlichen Geistes über ihn angenommen wird, ja auch die Apostel Christi dieses Geistes theilhaftig (Apg. 2) und damit unmittelbare Organe der göttlichen Offenbarung geworden sind. Die Kirche, das unmittelbare Verhältniß der Apostel zu Christus, welcher die Wahrheit ist, und ihre durch Christus selbst vollzogene Berufung zum Zeugniß für ihn vor der ganzen Welt ins Auge fassend, und weiterhin (Apg. 1, 8) den Unterschied zwischen der außerordentlichen Geistesmittheilung an die Apostel und dem ordentlichen Beistande des hl. Geistes, dessen sich die Gemeinschaft der Gläubigen erfreut, würdigend, geht davon aus, daß dem Wort und der Lehre der Apostel der principielle Charakter, den das Wort und die Lehre Christi an sich selbst hat, vermöge jener Geistesmittheilung in Wahrheit zukomme; die protestantische Theologie aber muß auf diesen Satz gewissermaßen noch strenger halten als die katholische, weil sie ohne ihn ihr einziges

Fundament, die Bibel, verlieren würde, sofern ja bekanntlich von Christus selbst gar keine Lehraufzeichnung herrührt, sondern sein Wort nur durch seine Apostel und in ihrem Worte der Welt mitgetheilt ist.

Darüber, daß der Lehre Christi und seiner Apostel die bezeichnete principielle Bedeutung zukomme, kann auf theologischem Boden, wie gesagt, kein Zweifel sein; sondern nur das ist die Frage, inwiefern, wie und wodurch sie das der ganzen Entwicklung des Dogma zu Grunde liegende und über ihr stehende Allgemeine und Normative sei. Es wird als dogmatisch gewiß angenommen, daß von Christus die Summe und das Summum aller göttlichen Offenbarung ausgesprochen und von seinen Aposteln der Welt verkündigt worden sei, und daß daher, wie weit immer im Laufe der Zeit die kirchliche Entwicklung des christlichen Bewußtseins und die Einzelnen in der Erkenntniß seines Inhalts vorgeschritten sein mögen, die Lehre Christi und seiner Apostel, ihr Bewußtsein der Wahrheit niemals überholt sei und überholt werden könne, daß vielmehr ihre Lehre und ihr Bewußtsein den Höhepunkt gegenüber der kirchlichen Entwicklung, wie der Erkenntniß des Einzelnen, beständig behaupten, den sie von vornherein vermöge ihres unmittelbaren göttlichen Ursprungs einnehmen. Es wird ferner als dogmatisch entschieden angenommen, daß, wie die Erkenntniß des Einzelnen durchweg abhängig ist und bleibt von der kirchlichen Entwicklung, so diese von der Lehre Christi und seiner Apostel abhängig sei und bleibe. Es wird also mit einem Wort geglaubt, daß die Lehre Christi und der Apostel nicht nur überhaupt der Inbegriff aller Wahrheiten sei, die im Fortgang der kirchlichen Entwicklung des Dogma herausgestellt werden, sondern daß sie auch die lebendige Quelle derselben und in diesem Sinn das Princip der ganzen Entwicklung des Dogma sei. Wie und wodurch kann sie nun dieses sein? Offenbar nicht durch das von ihnen gesprochene Wort an und für sich allein, nicht durch den Ausdruck allein, den ihre Lehre in den neutestamentlichen Schriften gefunden, wenn er auch noch viel vollständiger

wäre, als er in der That ist (denn das Wort ist zwar Austräger des Gedankens, aber es ist nicht durch sich selbst verständlich; das Verständniß des Wortes der Wahrheit setzt die Thätigkeit des Geistes der Wahrheit in demjenigen, der es vernimmt, voraus, vgl. §. 4), sondern nur dadurch, daß der Geist der Offenbarung, der Geist Christi und seiner Apostel der Verkündigung der apostolischen Tradition zur Seite steht, sie belebt und leitet, kurz nur durch die Wirksamkeit dieses Geistes in der Kirche. Wäre die Mittheilung Christi und seiner Apostel nur Mittheilung einer formulirten, in bestimmte Vorstellungen und Begriffe gefaßten Wahrheit, und nicht zugleich Mittheilung des Geistes der Wahrheit; wäre die Stiftung Christi und das Werk seiner Apostel nur die dem menschlichen Geiste geschenkte Bibel und nicht die Stiftung und Organisirung einer sichtbaren Kirche und eines kirchlichen Lehramtes unter der Leitung des hl. Geistes: so würde ihre Lehre nicht das der ganzen Entwicklung des Christenthums und des Dogma insbesondere zu Grund liegende und über ihr stehende Allgemeine und Principielle sein und bleiben können, sondern der Principat müßte der menschlichen Vernunft zufallen.

Soll nun das principielle Verhältniß der Lehre Christi und der Apostel zu der kirchlichen Entwicklung des Dogma anschaulich gemacht werden, so bietet sich dazu die Analogie des menschlichen Bewußtseins und seiner dialektischen Entwicklung in der von uns wiederholt berührten Auffassung derselben dar. Principiell in dem angegebenen Sinne ist die christliche Wahrheit insofern, als sie, analog der Vernunftidee, aus dem Geiste Christi und seiner Apostel quellende Wahrheit ist, auf welche sich das Denken bezieht und die es in Vorstellungen und Begriffe faßt und so entwickelt und zur Erkenntniß bringt. Dieß ist aber nur erst das eine Moment. Das die Entwicklung und Erkenntniß der unmittelbaren Offenbarungswahrheit leitende Denken ist als Denken im Geiste dieser Wahrheit und mithin als das vom hl. Geiste geleitete Denken zu fassen. Insofern also durch Christus und seine Apostel beides, die Wahrheit und

der Geist der Wahrheit, gegeben ist, insofern ist ihre Lehre das der ganzen kirchlichen Entwicklung zu Grund liegende und über ihr stehende Allgemeine und Principielle. Der substantielle Inhalt der christlichen Wahrheit ist in der apostolischen Tradition gegeben und der Kirche jederzeit in ihrem Glauben unmittelbar präsent; der Geist der Wahrheit aber ist durch die Organe der Kirche wirksam; er, der in alle Wahrheit leitet, ist das höhere lebendige Princip der kirchlichen Lehrentwicklung oder Dogmenbildung.

Wenn protestantische Dogmenhistoriker, wie z. B. Gieseler, auch die Lehre Jesu (in einer bestimmten begrifflichen Fassung) in die Dogmengeschichte aufnehmen und als ihr erstes Glied hinstellen, so ist dagegen nichts zu erinnern; denn das Princip einer Entwicklung hat, wie schon gesagt und wie sogleich des Nähern gezeigt werden soll, immer zugleich die Seite an sich, daß es die Entwicklung anhebt und einleitet und die anfangende Entwicklung selbst ist. Aber die Lehre Christi darf doch offenbar nicht bloß von dieser Seite, sondern muß nothwendig zugleich von der andern Seite aufgefaßt werden, nach welcher sie von der Dogmengeschichte vorauszusetzen ist, als das über ihr stehende Allgemeine und Principielle. Soll nun dieser Forderung in derjenigen Weise genügt werden, wie es die protestantischen Dogmenhistoriker wollen und der protestantische Bibelstandpunkt mit sich bringt, so muß man die Lehre Jesu ihrer concreten Gestalt und zeitthümlichen Färbung entkleiden und so abstract wie möglich, d. h. so inhaltsleer und dürftig wie möglich darstellen, wodurch man in Widerspruch kommt mit der ersten Forderung. Die Unhaltbarkeit dieses Beginnens der protestantischen Dogmengeschichte hat Baur mit sicherem Blick erkannt [1]). Aber was weiß er Besseres an die

1) Dogmengeschichte a. a. O.: „Wie man auch das Verhältniß der Dogmengeschichte zur neutestamentlichen Theologie bestimmen mag, in keinem Falle kann auch die Lehre Jesu zum Inhalt der Dogmengeschichte gerechnet werden. Es ließe sich dieß schon mit dem schärfer bestimmten Begriff von Dogma nicht vereinigen. Gegenstand der Dogmengeschichte ist die Lehre

Stelle zu setzen? Damit, daß die Lehre Christi über den dogmengeschichtlichen Proceß hinausgehoben, als der unwandelbare Grund desselben, als das Principielle und Allgemeine seines Inhalts prädicirt wird, ist nichts gewonnen. Was ist die Lehre Jesu, wie macht sie sich in der ganzen Entwicklung des Dogma als das Bewegende und Maaßgebende geltend? Darauf muß eine bestimmte und dem ausgesprochenen Gedanken gemäße Antwort gegeben werden können. Eine solche hat Baur nicht in Bereitschaft und kann sie von seinem Standpunkte aus nicht haben. „Wenn der Dogmengeschichte auch der an die Person Jesu geknüpfte und mit ihr identische substantielle Inhalt des christlichen Bewußtseins als der unwandelbare Grund aller geschichtlichen Bewegung gelten muß, so ist ihr doch die ursprüngliche christliche Lehre selbst nur durch die Vermittlung der neutestamentlichen Schriftsteller gegeben" [1]. Andrerseits soll sie ihr als der über der Entwicklung des christlichen Bewußtseins und mithin auch über der bestimmten Gestalt desselben in den neutestamentlichen Schriften stehende unwandelbare Grund von vornherein gegeben sein und muß es, weil sonst die ganze Bewegung und Entwicklung ohne Princip, ohne Mittel- und Schwerpunkt, und sie selber, die

---

Jesu nur in der Form ihrer geschichtlichen Entwicklung. Man vergleiche in dieser Hinsicht nur, was die Dogmenhistoriker als Lehre Jesu geben, welche, wie z. B. Gieseler (Dogmengeschichte, hrsg. von Redepenning, 1855. S. 12. 29 f.) die Lehre Jesu als erstes Glied voranstellen zu müssen glauben. Je mehr man sich bemüht, die Lehre Jesu so abstract und principiell wie möglich aufzufassen, und je dürftiger und inhaltsleerer dadurch die ganze Vorstellung von der Lehre Jesu wird, um so mehr erhellt daraus nur, daß sie auch nicht als erstes Glied in die Dogmengeschichte gehört, da sie als Dogma auch schon eine bestimmtere Form der geschichtlichen Entwicklung haben muß. Sie ist daher überhaupt nicht Dogma, sondern das der ganzen Entwicklung des Dogma zu Grunde liegende und über ihr stehende Allgemeine und Principielle des christlichen Bewußtseins, das die Dogmengeschichte nur voraussetzen und nur in der Form in sich aufnehmen kann, in welcher es auf dem Gebiete der neutestamentlichen Theologie schon seine bestimmtere Fassung erhalten hat."

1) Baur a. a. O. S. 5.

Geschichte dieser Entwicklung, nichts anderes wäre, als eine principlose, nach der Zeitfolge geordnete Aneinanderreihung eben so principloser christlicher Ansichten und Meinungen. Es haben daher jene Dogmenhistoriker, welche, wie Gieseler, die Lehre Christi und der Apostel der eigentlichen Dogmengeschichte vorangehen lassen, doch nicht so ganz Unrecht; ja, sie hätten im Gegentheil ganz Recht, wenn sie zwischen der Idee und der begrifflichen Fassung der christlichen Lehre, zwischen dem Geist des Christenthums und seiner geschichtlichen Erscheinung und concreten Ausgestaltung (Verkörperung) unterscheidend, in der Lehre Christi und seiner Apostel beides, die Idee und den ersten geschichtlichen Ausdruck derselben zu erkennen und geltend zu machen und sie so von der Lehre der Kirche in den folgenden Jahrhunderten (den kirchlichen Dogmen), dem eigentlichen Gegenstande der Dogmengeschichte, zu unterscheiden vermöchten. Daß es den protestantischen Dogmenhistorikern an dieser Unterscheidung überhaupt gebreche, fällt uns entfernt nicht bei zu behaupten: alle ohne Ausnahme machen sie so oder anders; aber keiner macht sie in der Weise, wie sie gemacht werden muß, wenn sie zum Ziele führen soll. Es ist auf dem protestantischen Standpunkt überhaupt nicht möglich, den Geist des Christenthums, das, was wir das christliche Dogma nennen möchten im Unterschiede von den kirchlichen Dogmen, objectiv zu fixiren; denn es wird ja die apostolische Tradition und das kirchliche Lehramt als ein vom hl. Geiste geleitetes verworfen. Und doch kann nur der objective Geist des christlichen Bewußtseins der unwandelbare Grund der dogmengeschichtlichen Bewegung, das über der geschichtlichen Entwicklung desselben stehende Principielle und Allgemeine sein. Jede subjective Fassung und Fixirung der Idee des Christenthums, wie sie der gemeine Rationalismus zum Princip der Erkenntniß der christlichen Wahrheit und sofort auch zum leitenden Princip der geschichtlichen Entwicklung derselben erhebt, ist schlechthin unzureichend, der Dogmengeschichte zur Grundlage zu dienen und sie ihrem Begriffe gemäß zu realisiren. Geht man aber vollends über das Christenthum

selbst hinaus und setzt an die Stelle des objectiv göttlichen Geistes desselben den objectiv menschlichen, wie es der sog. speculative Rationalismus versucht hat [1]), so ist man auch über den Begriff der christlichen Dogmengeschichte hinausgekommen und hat sie nur noch als eine Epoche der Geschichte der Philosophie [2]). So ist es zu verstehen, wenn gesagt wird: das der ganzen Entwicklung des Dogma zu Grunde liegende und über ihr stehende Allgemeine und Principielle des christlichen Bewußtseins ist der objective Geist, und die Dogmengeschichte wie die Geschichte der Philosophie ein geistiger Proceß, in welchem das Wesen des Geistes selbst sich offenbart; es ist das Wesen des Geistes, welches diesen Proceß an sich selbst durchmacht [3]).

Daß der Lehre Christi und der Apostel, zumal wie sie in den neutestamentlichen Schriften vorliegt, außer dem angegebenen principiellen Charakter auch der der ersten geschichtlichen Darstellung und Entwicklung der christlichen Wahrheit zukomme, brauchen wir nach der bisherigen Ausführung nur noch kurz zu berühren. Christus und die Apostel lehrten die göttliche Wahrheit, indem sie den Inhalt ihres unmittelbaren Bewußtseins derselben in Vorstellungen und Begriffe faßten und den geschichtlichen Verhältnissen angemessen aussprachen. Sie lehrten nicht abstract, weil eine abstracte Lehrform wohl auf den Verstand, niemals aber auf den ganzen Menschen wirken kann, wie es die Religionslehre soll, und auch der abstracteste Vortrag von ihrer Seite doch das Lehramt des hl. Geistes in der Kirche nicht zu ersetzen oder überflüssig zu machen vermocht hätte. So erscheint ihre Lehre als eine bestimmte, und zwar die erste oder ursprüngliche Form des christlichen Bewußtseins, als das erste Glied der objectiven Entwicklung desselben. Wiewohl sie aber die göttliche Wahrheit ganz concret ausgesprochen haben, so ist ihr Wort dessenungeachtet für alle Zeiten normativ, nicht an und

1) Vgl. Baur a. a. O. §. 4. S. 9 f.
2) Vgl. Baur a. a. O. §. 5. S. 16 ff.
3) Baur a. a. O. S. 9.

für sich als todtes Wort, sondern als lebendiges aus dem Munde des kirchlichen Lehramtes (nach der kirchlichen Auslegung). Das göttliche Wort war nie ohne Lehrer und kann es zu keiner Zeit sein, diese aber waren nie ohne den Geist Gottes und können es ohne ihn nicht sein. Wie Christus seine Apostel als Lehrer ausgesandt hat, so bestellen diese hinwiederum Nachfolger in dem Lehramte u. s. f. (der ununterbrochene kirchliche Episcopat); und wie Christus seinen Aposteln den Geist der Wahrheit gesandt hat, so läßt er auch seine Kirche nicht verwaist (Joh. 14, 18), sondern bleibt mit seinem Geiste bei ihr bis an's Ende der Zeit.

§. 10.

Begriff des Dogma.

Durch die vorstehenden Erörterungen ist die Grundlage für die Bestimmung dieses Begriffs und das Verständniß desselben gewonnen. Da aber das Wort Dogma ein technischer Ausdruck ist, so müssen wir von dem Sprachgebrauche desselben ausgehen und an ihn die Bestimmung seines Begriffs anknüpfen.

Selbst auf dem Gebiete der Philosophie, wo man es am wenigsten erwarten sollte, ist von Dogma die Rede. Dieser Sprachgebrauch würde unverständlich sein, wenn man von der Philosophie an sich und nicht viel mehr von dem Unterrichte in ihr oder dem Verhältniß des Meisters zum Schüler und dem der philosophischen Schulen zu einander ausgehen würde; nur aus diesen Verhältnissen läßt er sich erklären. Steigt das Ansehen eines Philosophen in den Augen seiner Schüler bis zu der Höhe, daß ein Ausspruch von ihm durch sich selbst Geltung erhält, wie es bei Pythagoras der Fall gewesen sein soll (*αὐτὸς ἔφα*); so bezeichnet man einen solchen Ausspruch, sobald er auf das Wesen seiner Lehre gerichtet ist, mit Recht als *δόγμα*. Er enthält an sich nur seine Meinung

oder Ansicht und drückt nur das aus, was ihm das Wahre zu sein scheint (δοκεῖ); für das Bewußtsein seiner Schüler dagegen ist er insofern etwas objectiv Gültiges, als sie sich der Supereminenz seines Geistes bewußt sind und sich in der Erkenntniß der Wahrheit von seinem Ansehen leiten lassen. Mit demselben Recht werden sodann diejenigen Lehren oder Sätze einer bestimmten philosophischen Schule, worin alle Anhänger derselben als in dem Allgemeinen und Grundsätzlichen, bei aller sonstigen Meinungsverschiedenheit, durchaus übereinstimmen, die Dogmen dieser Schule genannt [1]). In einem höheren, d. h. mehr positiven (dogmatischen) Sinne werden Staatsverordnungen als Ausflüsse der höchsten bürgerlichen Auctorität und als Bestimmungen, die alle Staatsbürger zum Gehorsam verpflichten und so das staatliche Gesellschaftsleben einheitlich normiren oder regeln, *δόγματα* (decreta, placita) genannt. So heißen im N. T. die kaiserlichen Staatsgesetze überhaupt *δόγματα* (Apg. 17, 7), und insondere die kaiserliche Verordnung einer neuen Volkszählung (Luc. 2, 1) *δόγμα*. Auch in dem alttestamentlichen Buche Daniel (nach der LXX) kommt das Wort mehrmals von Satzungen der bürgerlichen Auctorität vor (2, 13. 3, 10. 12, 29 u. a. vgl. Ezech. 20, 26). Im höchsten, absolut positiven Sinne findet das Wort Anwendung auf dem Gebiete des religiösen Glaubens und Lebens, und wird von dem Inhalte dieses Glaubens und den Vorschriften des ihm gemäßen Lebens gebraucht, sofern sie als unmittelbare göttliche Kundgebung und Willensäußerung unbedingte Gültigkeit haben und für Alle absolut verbindlich sind, wobei es zunächst nicht darauf ankommt, ob sie nur vorübergehende oder bleibende Geltung haben sollen. So heißen im neuen Testament die Satzungen des Mosaismus (Eph. 2, 15. Col. 2, 14) und die Decrete des Apostelconvents (Apg. 16, 4. vgl. 15, 20. 28 f.) *δόγματα*, obgleich jene durch

---

1) Cicero quaest. acad. IV, 9: Sapientia neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quae philosophi vocant *dogmata*, quorum nullum sine scelere prodi poterit. Vgl. Seneca ep. 95.

Christus aufgehoben sind und diese theilweise gleichfalls nur Uebergangsbestimmungen enthalten [1]).

Der allgemeine Begriff des Dogma, wie er aus den angeführten verschiedenen Bedeutungen der Wortes resultirt, ist also der einer Lehre oder Satzung, welche von einer (relativ oder absolut) geltenden Auctorität ausgeht und für den Kreis ihrer Geltung und Wirksamkeit gleichmäßig verbindende und insofern diesen Kreis zur Einheit zusammenschließende oder vereinigende Kraft hat. Weil aber die Auctorität, auf die sich die religiösen Dogmen zurückführen, eine jenseitige ist, die unsichtbare Gottheit, die nur durch diesseitige Organe wirksam werden kann; so unterscheidet sich der theologische Begriff des Dogma auch formell von dem philosophischen, indem er ein zusammengesetzter ist und außer der höchsten, schlechthin absoluten Auctorität auch noch die Auctorität Anderer, derjenigen, welche die göttlichen Offenbarungen mittheilen, ins Leben einführen, authentisch interpretiren und ihre Beobachtung überwachen, als Moment in sich aufnimmt. Das unmittelbare Analogon dieses Begriffs ist der des staatlichen Decrets. Dasselbe entfließt der obersten Auctorität und geht in ihrem Namen aus; seine Einführung, Durchführung und Ueberwachung aber ist obrigkeitlichen Personen als Organen des höchsten Willens übertragen. Diesen kommt daher gleichfalls eine Auctorität, wiewohl nur diese abgeleitete zu, und ihre Auctorität ist die nächste für die Staatsbürger, von der sie unmittelbar abhängen. Insofern also das von dem Staatsoberhaupt ausgehende Gesetz durch ihre Hände geht, von ihnen angewendet und durchgeführt wird, ist auch der Begriff des juristischen Dogma ein zusammengesetzter, wie der des theologischen. Diese Analogie hat darin ihren Grund, daß die Religion nicht bloß Gewissenssache des Einzelnen, sondern eine allgemeine Angelegenheit ist, wie das Recht, und deßhalb mit derselben innern Nothwendigkeit eine kirchliche wird, wie das Recht ein staatliches,

---

1) Augustin. contr. Manich. 32, 13.

Sie beruht ferner darauf, daß beide positiv sind und sich somit nicht aus der Vernunftidee der Religion und des Rechts ableiten, sondern auf eine positive Auctorität begründet, somit ihrem Inhalte nach dem Einzelnen gegeben sind, die Religion durch göttliche Offenbarung (wahre oder bloß vorgebliche) [1]), das Recht durch einen obersten Willen (Gesetzgeber), das Familien-, Stammes-, Volkshaupt. Während aber die oberste Rechtsauctorität eine diesseitige, in unmittelbarer Gegenwärtigkeit zu Tage tretende, sich aussprechende und wirksame ist, so ist dagegen die oberste Religionsauctorität die jenseitige, unsichtbare Gottheit, welche, wenn sie als solche für uns wirksam werden soll, sich zeitlicher, diesseitiger Organe bedienen muß. Diese Organe, Christus [2]) und seine Apostel, durch welche die göttliche Wahrheit und der göttliche Wille uns geoffenbart wird, sind, der obersten Rechtsauctorität analog, die oberste religiöse Auctorität für uns, und unterschieden von ihnen und von ihnen abhängig erscheinen jene Organe [3]), welche die geoffenbarte Wahrheit ins Leben einführen, auf die wechselnden Fälle und Bedürfnisse desselben anwenden und sie so durchführen, nämlich die Kirchen-Häupter und Leiter. Der Kirche als auctoritativem, gegliedertem

---

1) Alle positiven Religionen, auch die heidnischen führen sich zuletzt auf diese Quelle zurück.

2) Es ist schon früher bemerkt worden, daß Christus als der Logos Gottes nicht eigentlich Organ der göttlichen Offenbarung genannt und auf eine Linie mit den Propheten des A. T. gestellt werden kann. Gerade darin beweist sich die christliche Religion als die höchste, als die absolute Religion, daß ihr Stifter nicht bloß ein prophetisches Organ Gottes, sondern der sich offenbarende Gott selbst ist. Inwiefern jedoch Christus nicht die incarnirte Gottheit, sondern der incarnirte Sohn oder Logos Gottes ist, so hat die Betrachtung Christi als Organ der göttlichen Offenbarung dennoch ihre Berechtigung, wie wir sie denn auch in der hl. Schrift ausdrücklich geltend gemacht sehen.

3) Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß für die Zeit des Urchristenthums die beiden Auctoritäten in Christus und seinen Aposteln vereinigt sind und die denselben entsprechenden Functionen in ihren Personen zusammenfallen.

Körper, der kirchlichen Hierarchie entsprechen analog die von der obersten Rechtsauctorität eingesetzten Obrigkeiten in ihren Abstufungen.

Das religiöse Dogma ist als Ausfluß dieser beiden Auctoritäten, der christlich apostolischen und der christlich kirchlichen, aus deren durch das bezeichnete Verhältniß geordneten Thätigkeit es entspringt, zu begreifen. Es sind in diesem Begriffe zwei Momente zur Einheit verbunden, die nicht auf gleicher Linie mit einander stehen, sondern von denen das eine dem andern untergeordnet ist.

Jene noch ganz allgemeine, wie diese bloß formelle Bestimmung des Begriffs von Dogma müssen wir nun am Leitfaden des Sprachgebrauchs weiter verfolgen. Von der Lehre Christi und der Apostel als Organen der göttlichen Offenbarung, also von dem an sich seienden, substantiellen Inhalte der christlichen Religion wird das Wort im Neuen Testament nirgends gebraucht. Die einzige Stelle, auf die man sich dießfalls berufen könnte, Apg. 16, 4, betont vielmehr gerade das andere Moment des Begriffs. Es werden nämlich hier die auf dem Concil zu Jerusalem von den Aposteln beschlossenen Decrete in Betreff der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Christgläubigen aus dem Heidenthum *δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων* genannt. Nach dem ganzen Zusammenhang der Erzählung, wie nach der Natur des Sachverhältnisses war die Frage vom Standpunkte der Apostel nicht eine Frage des Princips, sondern der Anwendung des Princips, und die Entscheidung derselben nicht eine Kundgebung ihres christlichen Offenbarungsbewußtseins, sondern die Bethätigung ihres Berufs als Vorsteher, Leiter und Ordner der urchristlichen Kirche. Nicht die Offenbarungs-Wahrheit, daß das Evangelium eine Kraft Gottes sei zum Heile für alle, welche daran glauben, für Juden und Heiden, wollten sie durch jene Decrete der Welt erst verkünden, sondern unter ihrer Voraussetzung und auf ihren Grund das praktische Verhältniß der Heidenchristen zu dem Mosaismus bestimmen. Ihre Decrete

heißen deßhalb Dogmen nicht in jener primitiven Bedeutung als Aussprüche der göttlichen Offenbarungsauctorität, sondern in der abgeleiteten als Aussprüche der kirchlichen Lehrauctorität. Sie sind definitiones fidei gegenüber der Irrlehre, welche die Beschneidung nach der Weise Mosis zur allgemeinen Bedingung der Seligkeit erhob (Apg. 15, 1. 4) und hiedurch dem Evangelium als alleinigem Grunde der Seligkeit Eintrag that. Daß die Apostel bei der Entscheidung der Frage nicht als Apostel Christi im engern Sinne, sondern als Häupter der Kirche Christi handelten, geht auch daraus hervor, daß die Decrete nicht unter ihrer Auctorität allein, sondern zugleich unter der der *πρεσβύτεροι* erlassen sind. Es ist für den Begriff des Dogma nach dieser Seite von Wichtigkeit, darauf zu achten, wie die Apostel und Aeltesten bei dieser Glaubensbestimmung verfuhren. Petrus beruft sich auf die göttliche Offenbarung, die ihm zu Theil geworden (Apg. 10), darauf, daß Gott selbst die Scheidewand zwischen Juden und Heiden aufgehoben und diesen den unmittelbaren Zutritt zum Evangelium seines Sohnes gewährt habe. Jacobus bestätigt dieß und formulirt einen Beschluß, dem die ganze Versammlung beistimmt. Man sieht also, daß die Häupter und Leiter der Kirche auf Grund der geoffenbarten göttlichen Wahrheit und in ihrer Gemäßheit ihre Entscheidung trafen. Sie treten nicht als solche auf, die von sich aus Glaubenssatzungen machen (dogmata condere), Grundsätze und Normen für das religiöse Leben aufstellen, sondern als solche, die sich der Auctorität der göttlichen Offenbarung unterwerfen, die das Gegebene festhalten und sich eines bloß dienenden Verhältnisses zu der göttlichen Wahrheit des Evangeliums, zum Glauben bewußt sind. Andrerseits sind sie sich aber auch ihrer Berechtigung und ihrer Auctorität gegenüber den Gläubigen, sowie des innern Grundes derselben, d. h. der Leitung des hl. Geistes bei ihren Glaubensbestimmungen und Lehrentscheidungen bewußt, denn sie lassen dieselben, die deßhalb wahrhaft positive Decrete oder Dogmen sind, unter der Signatur: *ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν* (Apg. 15, 28) ausgehen.

Wenn hiernach im N. Testament das Wort Dogma noch nicht auf die Lehre Christi selbst, auf die christliche Wahrheit an sich angewendet, sondern ausdrücklich nur von den Vorschriften oder Satzungen gebraucht ist, die auf Grund derselben und nach ihrer Maaßgabe von den Häuptern und Leitern der christlichen Gemeinschaft aufgestellt wurden; so bezeichnet der kirchliche Sprachgebrauch vor allem die Lehre Christi selber oder auch die Lehre Christi und der Apostel als das schlechthin Geltende und absolut, namentlich auch gegenüber der Kirche selbst Maaßgebende mit diesem Namen, und zwar zunächst die christliche Wahrheit überhaupt [1]), sodann insbesondere die Glaubenswahrheit, im Unterschiede von dem *ἐθικὸν μέρος* [2]). Die Kirchenväter sprechen aber auch ausdrücklich von Dogmen der Kirche (*τὰ τῆς ἐκκλησίας δόγματα*) [3]) und von einem

1) Ignat. ad Magnes. c. 13: *Σπουδάσατε βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασι τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων.* Justin. Mart. act. (Galland. biblioth. Tom. II. p. 712). Clement. homil. XIV, 1. Constit. apost. II, 32. III, 5. Origen. contr. Cels. III, 39. Euseb. hist. eccl. VII, 39. Chrysost. homil. XXXIII. in 1. Corinth. homil. XLVII. in act. apost. und öft. So sagt dieser z. B. Comment. in cap. 1. ad Galat. (p. 777 ed. Fronto-Ducae.) von den Aposteln: *τὰ δόγματα ἐδέξαντο παρὰ τοῦ χριστοῦ*, und von den vier Evangelienschriften (ibid. p. 788), daß sie ein und dasselbe Evangelium seien: *κατὰ τὴν δύναμιν τῶν ἐγγεγραμμένων καὶ κατὰ τῶν δογμάτων ἀκρίβειαν.* Synes. ep. 5.

2) Socrat. h. e. II, 44. Gregor. Nyss. ep. 6 (Galland. biblioth. Tom. VI. p. 631). Cyrill. Hieros. catech. IV, 2. Basil. Orat. IV. in hexaëm. (*τὸ τῆς θεολογίας δόγμα* = Lehre von der Gottheit Christi). Auch Vicentius Lir. versteht unter den prisca coelestis philosophiae dogmata wohl gleichfalls nur die eigentlichen Glaubenslehren. Auf einer ganz andern Grundlage beruht die Unterscheidung des Basilius (de spirit. S. c. 27) zwischen *δόγμα* und *κήρυγμα*. Unter den Dogmen versteht er hier überhaupt nicht das Positive, sondern das Verborgene, Geheimnißvolle der kirchlichen Tradition, nämlich die mystischen Culthandlungen und Gebräuche der Kirche, deren Sinn nicht public gemacht, sondern esoterisch fortgepflanzt wird, im Gegensatze zu dem öffentlich und ausdrücklich Verkündigten, der kirchlichen Glaubenslehre.

3) Chrysostom. comment. in cap. 1 ep. ad Gal. (p. 795 Fronto-

δογματίζειν [1]) der Kirche. Diese Thätigkeit der Kirche und ihr Charakter bestimmt sich genau in derselben Weise, wie das *δόγματα κρίνειν* der Apostel (Apg. 16, 4), wovon wir kurz zuvor gesprochen haben. Das Wort hat demnach nicht die Bedeutung: Dogmen machen — dazu hat die Kirche weder Beruf noch Auctorität, in diesem Sinne kann es nur von Christus und den Aposteln als Organ der göttlichen Offenbarung gebraucht werden — sondern das Dogma, das durch diese gegeben und seinem substantiellen Inhalte nach der Kirche überliefert ist, auctoritativ verkündigen und demselben gegenüber den die Zeit bewegenden Streitfragen und häretischen Meinungen den maaßgebenden objectiven Ausdruck geben und so es fixiren und präcisiren (*ὁρίζειν*, decernere, definire). Was Christus lehrte, das verkündigten nach seinem Hingange zum Vater die Apostel; was die Apostel verkündigten, das lehrt nach ihrem Hingange die Kirche, die bis ans Ende der Zeit in der ununterbrochenen Succession ihrer Vorsteher fortdauert, auf dem Grund der apostolischen Ueberlieferung und in der Kraft des hl. Geistes, der sie leitet. Aber sie lehrt dieß nicht abstract, etwa durch beständige Wiederholung des apostolischen Symbolums, sondern concret, d. h. so, daß sie die an sich unveränderliche ewige Wahrheit auf die concreten geschichtlichen Verhältnisse anwendet und ihr denjenigen Ausdruck gibt, der denselben gemäß ist. Auf diese nach den geschichtlichen Verhältnissen sich modificirende Ausdrücklichkeit derselben unwandelbaren Wahrheit, des Dogma an sich, bezieht sich ihr Dogmatisiren für uns. Erläutern wir dieß an dem Verhältniß des apostolischen Symbolums zu den spätern kirchlichen Symbolen, namentlich dem nicänischen. Das apostolische Bekenntniß, die ursprüngliche Zusammenfassung der christlichen Wahrheit, enthält nicht etwa nur einen größern oder geringern Theil derselben, so daß die noch fehlenden Theile im

---

Ducae.) homil. VI. in ep. ad Philipp. Cyrill. Alex. lib. II in Joan. c. 3. u. A.

1) Vgl. Suicer. thesaur. eccl. s. h. v.

Verlauf der Zeit durch die fortgehende dogmatische Thätigkeit der Kirche hinzukämen; es enthält sie vielmehr ganz und vollständig. Aber es ist nicht ein ins Einzelne gehender, sondern ein ganz allgemeiner, die Grundlehren und Hauptthatsachen der Offenbarung kurz (compendiarisch) zusammenfassender Ausdruck derselben. Es stellt die christlichen Wahrheiten nicht explicite in irgend welcher vollständigen Entwicklung dar, noch setzt es die einzelnen Wahrheiten nach allen ihren Seiten und mit Rücksicht auf die verschiedenen möglichen Auffassungen und Gegensätze ins Licht; am allerwenigsten aber gibt es begriffliche Bestimmungen derselben, durch welche der Zusammenhang eines Artikels mit einem andern und ihre Harmonie festgestellt würde, wie eine solche z. B. die auf der Synode von Nicäa ausgesprochene Homousie des Sohnes Gottes mit dem Vater enthält. Denn durch diese Bestimmung ist nicht allein die göttliche Sohnschaft Christi, welche das apostolische Symbolum schlicht und einfach ausdrückt (et in Jesum Christum filium ejus unicum, dominum nostrum), näher und ausdrücklicher bezeichnet, sondern auch die Harmonie des Bekenntnisses der wesentlichen Gottheit Christi mit dem der Einheit Gottes (die der erste Artikel ausspricht) begrifflich festgestellt. Nach diesen Richtungen ist das kirchliche Lehramt thätig, in dieser Weise greift es ein. Was die Kirche auf solche Weise und nach diesen Richtungen thut, ist keine bloß logische Analyse oder Explication des ursprünglichen Ausdrucks der christlichen Wahrheit, noch eine subjectiv wissenschaftliche Erweiterung desselben, sondern die objective Dialectik seines Inhalts; ihre Thätigkeit ist daher eine für den Glauben ihrer Glieder maaßgebende, ein δογματίζειν, und ihre Lehrbestimmungen sind Dogmen. Aber durch diese Dogmen wird, wir wiederholen es, die substantielle christliche Wahrheit nicht erweitert, vervollständigt oder ergänzt; sonst wäre sie ja nicht die absolute Wahrheit, sondern müßte dies erst im Fortgang der Zeit durch die kirchliche Thätigkeit werden [1]),

1) **Thomas**, summ. II. 2. qu. 1. art. 7: utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint? Respondeo dicendum, quod

eine gänzlich unzulässige, die Stellung der Kirche und ihrer Lehrauctorität völlig verrückende Annahme. Der kirchliche Geist setzt die Wahrheit voraus, sie ist ihm durch Christus und die Apostel gegeben; in diese Wahrheit leitet und führt er die Menschen ein, indem er sie jeder Zeit so darbietet, wie Christus selbst und seine Apostel sie ihrer Zeit dargeboten haben, d. h. mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der Zeit, ihre geistigen Strömungen und Gegensätze[1]).

---

ita se habent in doctrina fidei articuli, sicut principia per se nota in doctrina, quae per rationem naturalem habetur, in quibus principiis ordo quidem invenitur, ut quaedam in aliis implicite contineantur (sicut omnia principia (rationis) reducuntur ad hoc sicut ad primum: impossibile est simul affirmare et negare, ut patet per philosophum in 4. Metaph. text. 9 et seq). Et similiter omnes articuli (fidei) continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur deus esse et providentiam habere circa hominum salutem (ad Hebr. 11, 6). In *esse* enim divino includuntur omnia quae credimus in deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit; in fide autem *providentiae* includuntur omnia, quae temporaliter a deo dispensantur ad hominum salutem. Et per hunc etiam modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur, sicut in fide redemptionis humanae implicite continentur et incarnatio Christi et ejus passio et omnia hujusmodi. Thomas meinte sicherlich nicht, daß durch eine bloß logische Analyse der ganze positive Glaubensinhalt aus dem natürlichen Glauben an das ewige Dasein Gottes und die göttliche Providenz abgeleitet werden könnte; er mußte die göttliche Offenbarung als synthetische Erweiterung der Vernunftoffenbarung betrachten. Sicherlich sieht er auch in der Erweiterung des apostolischen Bekenntnisses in dem nicänischen und den folgenden keine bloß logische Analyse desselben. Aber er erklärt sich über diesen schwierigen Punkt nicht näher. Auch das folgende ist ganz allgemein gehalten. Sic ergo dicendum est, quod, quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecunque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem, crevit numerus articulorum, quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite. Was unter dem impliciten und expliciten Glauben zu verstehen sei, das eben ist die Frage. Wir beziehen uns auf den vorhergehenden §., worin wir diese Frage im Zusammenhange erörtert haben.

1) Vgl. §. 2. S. 13. A.

Hieraus ergibt sich nun von selbst die Antwort auf die Frage, was de fide oder dogmatisch sei [1]). De fide ist die christliche Wahrheit, wie sie die Kirche zu der Zeit, von der es sich handelt, ausspricht. Der Gläubige hat sich an die Kirche seiner Zeit zu halten, sein Glaubensbewußtsein nach dem ihrigen zu normiren und demselben zu conformiren: darin besteht die Rechtgläubigkeit (Orthodoxie). Nach Ausbruch der arianischen Streitigkeiten und nachdem die Kirche ihre Sentenz gegen Arius gefällt und die Homousie des Sohnes mit dem Vater ausdrücklich erklärt hatte, genügte es nicht mehr, die wesentliche Gottheit des Sohnes in der unbestimmten Weise der vornicänischen Zeit zu glauben. Der Gläubige muß den Glaubensstandpunkt, den das Bewußtsein der Kirche seiner Zeit einnimmt, mit ihr theilen; eine retrospective, anachronistische Orthodoxie wäre nothwendig

1) Die gewöhnliche Behandlung dieser Frage von Seiten der Theologen ist die abstracte. Man sucht entweder den Begriff nicht des Dogma, sondern eines Dogma, oder sieht dabei doch von der geschichtlichen Entwicklung der Offenbarungswahrheit ganz ab. Auf diesem bloß abstracten Wege ist aber die Frage befriedigend gar nicht zu lösen. Um sich davon thatsächlich zu überzeugen, braucht man nur auf den Mangel an Uebereinstimmung unter den Theologen in diesem Punkte und die Masse von Distinktionen, zu denen sie sich fortgetrieben sehen, und was damit erreicht wird, genauer zu achten. Das Material findet man bei Chrismann, regula fidei catholic. ed. Spindler (1844. ed. nov. 1854) gesammelt. Veronius sagt (reg. fid. cap. 1. §. 1): Illud omne et solum est de fide catholica, quod est revelatum in verbo dei et propositum omnibus ab ecclesia catholica fide divina credendum. Das ist ein ganz richtiger, aber noch ganz abstracter Begriff, weil er das Moment des Unterschieds zwischen der chr. Wahrheit an sich und ihrem formellen Ausdruck und das daran sich schließende Moment der geschichtlichen Entwicklung nicht in sich aufnimmt. Mit ihm ist daher auch nicht viel gewonnen; die Schwierigkeiten kommen hintendrein, wenn man angeben soll, welches denn nun diese geoffenbarten und von der Kirche den Gläubigen vorgelegten Wahrheiten seien. Da fangen die Distinctionen an, die der eine so, der andere anders gibt, und die sie nur in einen äußerlichen Zusammenhang mit dem allgemeinen Begriffe bringen können, weil in diesem das Moment des Unterschieds ganz fehlt. Daher kommt es dann auch, daß sie nicht recht verständlich, sondern mehr nur ein Stoff für das Gedächtniß sind.

eine unlebendige und daher keine wahre, sie würde die volle Einheit und Uebereinstimmung mit der Kirche nicht ausdrücken, die den ächten Gläubigen charakterisirt [1]). Je strenger indessen dieser Satz zu nehmen ist, desto mehr muß man sich gegen eine äußerliche Auffassung desselben verwahren. Er schließt den Geist der Prüfung (1 Theſſ. 5, 21) nicht aus; vielmehr haben gerade deßhalb, weil die Gläubigen nur auf das Wort der kirchlichen Lehrer hören sollen, diese desto eifriger denselben zu pflegen und den Blick auf die Kirche der Vorzeit zu richten und sich an ihrem Glauben und ihrer Lehre zu orientiren, damit nichts in den kirchlichen Unterricht und in die theologische Doctrin eindringe, was in dem anfänglich Gegebenen und durch alle Jahrhunderte herab Ueberlieferten nicht seine volle Begründung findet. Die häretischen Richtungen und Bewegungen, je schärfer sie zu einer Zeit auftreten und je empfindlicher sie den kirchlichen Glauben verletzen, treiben leicht gerade diejenigen, die das lebendigste Bewußtsein von seiner Wahrheit in sich tragen, auf der andern Seite über die in ihm vorgezeichnete Linie hinaus. So wurde bekanntlich dem hl. Augustin von wahrhaft kirchlich gesinnten Männern der Vorwurf gemacht, daß er sich im Kampfe gegen den Pelagianismus zuweilen überstürzt und nicht sorgfältig genug die frühere Kirchenlehre dabei zu Rath gezogen habe. So sehr nun auch dieser Vorwurf sich als ein ungerechter erweist, wenn man den Geist der Augustinischen Lehre ins Auge faßt, so gewiß ist es auf der anderen Seite, daß er in einzelnen Vorstellungen und Ausführungen seiner Lehre Anhaltspunkte findet, und daß es Solche gegeben hat, die in ihrem antipelagianischen Eifer nicht weit genug gehen zu können und eben die über die Linie der Wahrheit hinausführenden Vorstellungen für den Kern der Wahrheit halten zu müssen glaubten. Hier ist es nun gerade der vorhin bezeichnete Geist der Prüfung, der je lebendiger er in der Kirche ist, desto schneller solchen Ausschreitungen Einhalt thut

---

1) Siehe die Stelle aus Vincentius Lir. ob. S. 87. A. 2.

und den in jener Weise gelockerten einheitlichen Zusammenhang des jeweiligen kirchlichen Bewußtseins mit dem Glauben der Vorzeit wiederherstellt.

Die Frage, was de fide sei, ist hier, wo es sich um den Begriff des Dogma handelt, schlechthin objectiv zu fassen und daher von derselben Frage im subjectiven Sinn, nämlich was zu glauben nöthig sei im Interesse der Seligkeit des gläubigen Subjects, wohl zu unterscheiden. Denn wenn sie auch innerlich zusammenhängen und folglich nicht von einander getrennt werden können, so dürfen sie doch nicht mit einander vermischt oder identificirt, sondern müssen sorgfältig auseinandergehalten werden. Geschieht dieses nicht oder nicht in durchgreifender Weise, so ist die Folge davon entweder eine ungebührliche Schmälerung des Dogma oder eine ungebührliche Erschwerung der subjectiven Bedingung der Seligkeit. Jene Folge sehen wir in der Unterscheidung der protestantischen Theologie zwischen articuli fidei fundamentales und non fundamentales [1]) hervortreten. Die erstern werden als diejenigen Theile der christlichen Lehre bezeichnet, ohne deren Kenntniß man das Fundament des Glaubens und somit des Heils nicht ergreifen und festhalten, und die man nicht negiren kann, ohne dasselbe zu untergraben; die nicht fundamentalen aber seien solche Theile derselben christlichen Lehre, welche ohne Schaden für das Seelenheil nicht nur ignorirt, sondern auch negirt werden können [2]). Daß eine solche Behandlung des Dogma, eine solche Sichtung und Ausscheidung integrirender Theile desselben auf keinem haltbaren Fundamente beruhe, ist leicht ersichtlich. Denn wenn man einmal von dem objectiven Inhalte der Offenbarung und von der

---

1) Vgl. Schmid, die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. 4. Aufl. S. 59 ff.

2) Die articuli fundamentales werden weiter abgetheilt in articulos *primarios* und *secundarios*, und unter den erstern solche verstanden, die man nicht ignoriren geschweige negiren kann ohne sein Heil zu verscherzen, unter den letztern aber solche, die man zwar ignoriren aber keinenfalls negiren darf ohne diese Gefahr zu laufen.

Voraussetzung ihrer Nothwendigkeit für den Menschen ausgeht, so ist es offenbar unzulässig, einen solchen Unterschied zwischen den einzelnen Lehren derselben zu statuiren, vermöge dessen die eine und andere derselben als nicht nothwendig, ja als solche ausgeschieden werden, deren Wahrheit man sogar bestreiten und die man verwerfen kann, ohne daß dem gläubigen Subject daraus ein wesentlicher Nachtheil erwachsen könnte. So erschiene ja die Offenbarung dieser Lehren als völlig überflüssig und zwecklos, ein Gesichtspunkt, der sich mit dem Begriff und Wesen der Offenbarung als Heilswahrheit und Heilsthatsache schlechterdings nicht verträgt. Demselben liegt offenbar die protestantische Tendenz zu Grunde, dem gläubigen Subject die Bedingung der Seligkeit möglichst zu erleichtern, von der „Last" des Dogma es so viel möglich zu befreien, und diese Tendenz erklärt sich aus dem (den Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts freilich noch nicht zum vollen und klaren Bewußtsein gekommenen) Princip ihrer Theologie, das Subject über die Auctorität der Kirche in das unmittelbare Band mit Christus zu erheben. Man war damals noch nicht so weit, um das Dogma überhaupt für überflüssig zu erklären, so sehr dieses durch den Grundsatz des allein rechtfertigenden Glaubens nahe gelegt und von dem ihm zu Grunde liegenden Motiv der absoluten Heilssicherheit und Gewißheit gefordert war. Dagegen kann man allerdings, wenn einmal der subjective Gesichtspunkt der Heilsbedürftigkeit des Einzelnen unmittelbar auf den Begriff des Dogma angewendet werden will, mit den katholischen Theologen den Unterschied unter den Offenbarungslehren dahin bestimmen, daß nicht alle von gleichem Gewicht für den letzten Zweck seien [1]), und daß die Kenntniß derselben auf diejenigen sich beschränken könne, welche als die eigentlichen Schwerpunkte der Offenbarung in dem Vordergrund erscheinen [2]). Da-

1) **Chrismann** regul. fid. §. 16.

2) Man vgl. **Klüpfel**, instit. theol. dogmat. Vindobon. 1789. I. §. 99. 100 (distinctio dogmatum principalium et minus principalium).

gegen muß der animus oder conatus negandi dabei durchaus ferne bleiben. Dazu kommt dann noch, daß mit dem expliciten Glauben jener Wahrheiten auch der aller andern implicit gegeben ist [1]). Es ist hier ferner Glauben und Erkennen zu unterscheiden. Wenn das athanasianische Symbolum erklärt: quicunque vult salvus esse, ante omnia opus habet, ut teneat catholicam fidem, und hierauf fortfährt: fides autem catholica haec est, ut unum deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes, so will es eben nur dieses, d. h. den Glauben an Einen Gott und die wesensgleiche Gottheit Christi und des hl. Geistes mit Gott dem allmächtigen Vater, keineswegs aber auch die Kenntniß und das Verständniß der von ihm sofort gegebenen Exposition dieses Glaubensinhaltes als zur Seligkeit nothwendig erklären. Denn das ist ja überhaupt nicht die Sache des Glaubens, sondern der Einsicht und der Erkenntniß, und die Seligkeit hängt nicht von dieser, sondern allein von jenem ab. Dasselbe gilt von seinem zweiten Theile, in welchem es den Inhalt des Dogma der Incarnation angibt und dialectisch auseinandersetzt.

Wie man sich aber auch wenden und drehen und welche Unterscheidungen man immer zu Hülfe nehmen möge, es bleiben Schwierigkeiten zurück, die nicht beseitigt werden können. Das kommt daher, daß die ganze Frage, wie wir schon Eingangs bemerklich gemacht haben, nicht richtig gestellt ist. Man verwirrt den Begriff des Dogma und verwischt seinen durchaus objectiven Charakter, wenn man es in unmittelbare Beziehung

---

1) Klüpfel l. c. §. 100. not. Fides (assensus datus veritatibus revelatis) alia *explicita* est, alia *implicita*. Explicitam dicunt eam, dum doctrinae alicui nobis diserte propositae recteque intellectae firmum praebemus assensum, dei revelantis (et ecclesiae proponentis) auctoritate ducti. Implicitam appellant, dum credimus veritatem aliquam non per se expressam expositamve, sed velut in veritate alia aut propositione generali contentam.

zu dem subjectiven Seligkeitsinteresse bringt. Durch das Dogma, durch das Verhalten des Subjects zu demselben wird zunächst nichts anderes als seine Orthodoxie und durch diese sein Verhältniß zur Kirche bestimmt. Durch dieses Verhältniß aber ist das Verhältniß zu Gott, aus welchem für uns die Seligkeit entspringt, zwar wohl vermittelt [1]), keineswegs aber ist es mit demselben identisch. Die Orthodoxie ist die conditio sine qua non, aber nicht die causa quâ der Seligkeit. Wenn wir also auch nicht kraft unsres Verhältnisses zur Kirche oder durch die Kirche unmittelbar, sondern durch die Gnade Gottes in Christo selig werden, so werden wir es doch nur an der Hand der Kirche, die uns den Glauben an Christum und die göttliche Gnade in ihm vermittelt, und so zu Christus und Gott führt. Wir müssen also auch von ihr uns führen und leiten lassen, und durch unsere Anhänglichkeit und Folgsamkeit als gehorsame Söhne der Kirche uns erweisen. Als solche erweisen wir uns aber vor allem durch unsre volle und lebendige Uebereinstimmung mit ihr im Glauben. Diese Uebereinstimmung mit der Kirche im Glauben ist wesentlich eine qualitative und nicht eine quantitative, und gestaltet sich unbeschadet ihrer Wahrheit, Innigkeit und Kraft in mannigfaltigster Weise nach der Verschiedenheit der Subjecte in Bezug auf die Stufe ihrer Entwicklung (von der Kindheit bis zur geistigen Reife) und ihrer Bildung. Der weniger Unterrichtete und Gebildete, der das kirchliche Dogma nicht nach seinem ganzen Umfange und bis zu seinen letzten Bestimmungen hinaus sich aneignet, kann dessen ungeachtet durch seinen Glauben ebenso vollkommen mit der Kirche geeinigt sein, als der best Unterrichtete und höchst Gebildete; und umgekehrt. Die Natur des hier in Frage stehenden Verhältnisses (der Orthodoxie zur Seligkeit) gestattet daher nicht für alle ohne Unterschied ein Minimum des kirchlichen Glaubens (der Dogmen) als Maaßstab der unter allen Umständen erforderlichen und zur Seligkeit

---

1) „Wer die Kirche nicht zur Mutter hat, kann Gott nicht zum Vater haben." Cyprian. D. S.

nothwendigen Orthodoxie aufzustellen und das subjective Moment dabei ganz unberücksichtigt zu lassen. Die Wahrheit, die der Unterscheidung der dogmata principalia und minus principalia zu Grunde liegt, besteht nur darin, daß die ganze Summe derselben oder vielmehr ihr Inbegriff (der kirchliche Lehrbegriff) sich auf einige Centralwahrheiten reducirt, von denen alle übrigen gleichsam nur Ausstrahlungen sind, und daß daher diese das nächste und unmittelbare Object des Glaubens Aller sein müssen. Ihre Anwendung aber auf die Frage, was zu glauben sei um selig zu werden, kann nicht ohne Herbeiziehung des subjectiven Moments, wie es sich in dem concreten Verhältnisse des Einzelnen zur Kirche ausdrückt, erfolgen.

Zweites Kapitel.

Von der Wissenschaft des christlich-kirchlichen Glaubens (Dogmatik).

§. 11.

Verhältniß der Apologetik zur Dogmatik. Aufgaben der letztern.

Göttliche Offenbarungswahrheiten sind solche, die dem menschlichen Geiste gewissermaßen von außen zukommen, die er nur hat, inwiefern sie ihm gegeben sind. In dieser Beziehung kann man die Offenbarung mit der Erfahrung vergleichen. Wir finden deren Inhalt nicht etwa schon in unserem Geiste so vor, daß wir ihn durch bloße Einkehr in unser Inneres und durch Denken oder Nachdenken darüber herausbringen (a priori wissen) könnten, sondern wir müssen über uns selbst gleichsam hinausgehen, ihn erfahren um ihn zu wissen. In ähnlicher Weise sind die Wahrheiten der Offenbarung solche, die weder in unserer Vernunft angelegt, in deren Ideen unsrem Geiste

mitgegeben, und durch Nachdenken darüber zu erkennen noch durch bloßes Denken zu erfinden sind, sondern die erst dadurch und nur insofern uns offenbar werden, als sie uns geoffenbart werden. Sie unterscheiden sich aber andererseits dadurch von der Erfahrung, daß zu dieser einem Jeden das Mittel in seinen Sinnen gegeben, zu ihnen dagegen Keinem ein Mittel in sich selbst gegeben ist.

Solche Wahrheiten sind eben darum keines eigentlichen Beweises und überhaupt keines solchen Wissens fähig, wobei der menschliche Geist sich lediglich auf sich selber, auf die ihm in seiner Vernunft immanenten Ideen stützen, oder auf seine durch die Sinne vermittelten eigenen Erfahrungen berufen könnte. Um in ihren Besitz zu kommen, müssen sie uns von außen her gegeben, und um sie als Wahrheit zu besitzen, müssen sie auf die Auctorität dessen, der sie uns mittheilt angenommen, d. h. geglaubt werden. In dieser Beziehung sind sie mit den Erfahrungen zu vergleichen, die Andere gemacht haben und die wir ihnen auf ihre Aussage hin glauben.

Göttliche Mittheilungen oder Offenbarungen sind aber an sich eines Beweises auch nicht bedürftig. Sie haben als solche unbedingte und absolute Wahrheit und können in keiner Weise weder in Zweifel gezogen noch ihre Annahme von einer vorgängigen Prüfung abhängig gemacht werden. Wer eine Lehre als göttliche Offenbarung aufnimmt, der ist eben damit ihrer Wahrheit unbedingt (ohne erst nach Gründen dafür sich umzusehen und seine Zustimmung davon abhängig zu machen) und absolut (schlechthin, zweifellos) gewiß. Es gilt dieß für den Gelehrten so gut als den Ungelehrten, für den Philosophen wie für den Idioten. Wir können daher sagen: der Glaube, als unbedingtes Fürwahrhalten und zweifelloses Gewiß- oder Ueberzeugtsein, ist die allgemeine und wesentliche Form des Bewußtseins der christlichen Wahrheiten als göttlich geoffenbarter. Und selbst dann, wenn wir den sich offenbarenden Gott nicht unmittelbar vernehmen, sondern aus dem Munde seiner Organe die denselben geoffenbarte Wahrheit empfangen (fides ex auditu), ändert

sich dieses Wesen des Glaubens als unbedingtes und zweifelloses Fürwahrhalten nicht, wofern uns auch diese Vermittlung als eine göttliche gilt, wofern wir in den Aposteln die von dem Geiste Gottes inspirirten Organe seines Wortes und in der von Christus gestifteten Kirche die von seinem Geiste beseelte und geleitete unmittelbare Lehrauctorität für uns erblicken.

Wiewohl aber die göttliche Offenbarung an und für sich keines menschlichen Beweises fähig und bedürftig ist; so soll ihr Inhalt doch nicht bloß geglaubt, sondern auch erkannt, sollen wir uns der Gründe bewußt werden, durch welche der Glaube an sie als ein wahrer und vernünftiger sich erweist. Wie kommt es zu solcher Wissenschaft und welches ist ihre Aufgabe?

Alle Erkenntniß und Wissenschaft entsteht durch Reflexion auf einen durch Erfahrung erlangten oder einen unmittelbaren Inhalt unsres Bewußtseins. So auch die christliche. Der nächste Gegenstand der denkenden Betrachtung ist aber, wenn von göttlicher Offenbarung die Rede, nicht der gegebene Inhalt, sondern die Quelle und der allgemeine Charakter desselben. Reflectiren wir nämlich auf unser christliches Bewußtsein (als Thatsache unsrer christlich-kirchlichen Erziehung und Unterweisung); so finden wir, daß wir zunächst der Kirche, und sofern sich diese selbst auf Christus und seine Apostel (deren mündliches und schriftliches Lehrwort) stützt, Christus und seinen Aposteln glauben. Für die durch diese Reflexion angeregte und eingeleitete Erkenntniß und Wissenschaft des christlichen Glaubens ist daher dieß die erste Aufgabe, zu erkennen und zu wissen, daß das Christenthum, wie es von Christus ausgegangen und durch seine Apostel in die Welt eingeführt ist, unmittelbar göttlichen Ursprungs und Charakters und folglich schlechthin wahr, die absolute Religion sei, und daß die Kirche, der wir als Glieder angehören, die wahre, d. i. die von Christus gestiftete und von seinem Geiste beseelte Kirche, daher in ihren leitenden Organen unsere unmittelbare Lehrerin der Wahrheit sei. An diese Erkenntniß und Wissenschaft schließt sich die der christlichen Glaubens-Wahrheiten selbst (der Dogmen) unmittelbar an.

Die Wissenschaft, welche die bezeichneten beiden Aufgaben zu lösen hat, pflegt man Apologetik zu nennen, eine Bezeichnung, die der Form dieser Aufgaben aus der Zeit, als das Christenthum um das Recht der Existenz zu kämpfen hatte, nachgebildet ist. Richtiger wird sie die dogmatische Grundwissenschaft und generelle Dogmatik genannt [1]: jenes, inwiefern sie den allgemeinen Glaubensgrund (die Auctorität Christi und seiner Apostel einer- und die der Kirche andererseits), dieses, inwiefern sie den allgemeinen Glaubenscharakter (als christlich-kirchlichen, christlich-katholischen Glaubens) untersucht und hiedurch zu der eigentlichen Dogmatik in dem Verhältniß der allgemeinen Begründung derselben steht.

Unter Voraussetzung dieser Wissenschaft also hat die Dogmatik den bestimmten Inhalt des christlich-kirchlichen Glaubens zu ihrem Gegenstand und diesen wissenschaftlich zu erkennen. Dieser Inhalt stellt sich uns in der Form von Dogmen dar, in denen die lehrende Kirche die Lehre Christi und der Apostel ausspricht. Denn was die Kirche verkündigt und was den Inhalt ihres Glaubensbekenntnisses ausmacht, verkündigt sie nicht als ihre Wahrheit, sondern ausdrücklich als die christlich-apostolische (§. 10). Mit der Reflexion hierauf ist für das Gebiet der Erkenntniß ein Problem, eine Frage geschaffen, die der Standpunkt des unmittelbaren religiösen Bewußtseins, auf dem unser Glaube mit dem der Kirche völlig eins ist, nicht kennt. Die erste Aufgabe also, welche die Dogmatik zu lösen hat, besteht darin, daß durch Zurückgehen auf die Quellen der christlich-apostolischen Lehre und die wissenschaftliche Erforschung ihres Inhalts erkannt und nachgewiesen wird, daß die kirchlichen Dogmen in wesentlicher Uebereinstimmung mit der Lehre Christi

---

1) Die Theologen heben insgemein nur den letztern mehr logischen und formellen Gesichtspunkt hervor, wenn sie die Apologetik (die demonstratio christiana et catholica) als die generelle Dogmatik im Unterschied von der eigentlichen Glaubenslehre als der speciellen Dogmatik bezeichnen. Es müssen aber beide Gesichtspunkte mit einander verbunden und der erstere als der höhere diesem vorangestellt werden.

und der Apostel sich befinden und in diesem Sinne wahr sind [1]). Sofern nun diese Aufgabe wesentlich in nichts anderem besteht, als in der Constatirung positiver Thatsachen (der kirchlichen Lehre nämlich als der ursprünglich und ächt christlichen) auf dem Wege sprachwissenschaftlicher und geschichtlicher Forschung, wird sie positive Dogmatik genannt im Unterschiede von der speculativen Dogmatik, welche auf die Erforschung des innern Gedankengehalts der christlichen Wahrheiten ausgeht.

Damit ist die zweite, ungleich wichtigere und schwierigere Aufgabe der Glaubenswissenschaft bezeichnet, deren Genesis sich ebenso einfach, wie die der erstern nachweisen läßt. Wenn wir nämlich auf den Gehalt unsres christlich-kirchlichen Bewußtseins (die Materie der Dogmen) reflectiren, so finden wir ihn als einen solchen, der mit unserem sonstigen, uns von Haus aus eigenen (durch Erfahrung oder Vernunftbetrachtung erworbenen) Wissen, namentlich und insbesondere mit unserem natürlichen, bloß vernünftigen religiösen Bewußtsein in dem Verhältniß der Transcendenz steht und in solchem Maaße darüber hinausgeht, daß er diesem sogar zu widersprechen scheint. Hieraus entsteht für den denkenden und nach der Kenntniß der Wahrheit strebenden Geist die Aufgabe [2]), das innere Verhältniß des Dogma

---

1) Wenn der Recensent einer dogmatischen Monographie (Reden über das Fegfeuer) in der Wiener Literaturzeitung die Bemerkung macht, dieselbe setze vorwiegend Leser voraus, die nicht (an das Fegfeuer) glauben, denn es werde für diese Lehre ganz regelrecht der Beweis geführt aus der heiligen Schrift, Tradition und den Concilienaussprüchen; so sieht man wohl, daß derselbe auch nicht eine Ahnung, geschweige einen klaren Begriff von dem Wesen der Dogmatik besitzt.

2) Wenn man die Erkenntniß für sich und außer Zusammenhang mit dem Glauben auffaßt, wie sie in concreto zwar nicht auftritt, sofern in dem denkenden Christen beide vielmehr beisammen sind, wie sie aber doch aufgefaßt werden muß, wenn man ihr Wesen rein objectiv bestimmen will; so muß man sagen: durch die Reflexion auf das Dogma wird der Zweifel erregt oder vielmehr die Frage geschaffen, ob und in wieweit es vernünftig denkbar und haltbar, d. i. wahr sei. Dasselbe gilt natürlich auch von der ersten Seite der dogmatischen Wissenschaft, der positiven Dogmatik. Dieser

zur Vernunftwahrheit zu untersuchen, sich in seinen Inhalt denkend zu vertiefen, mit der Vernunft ihn zu durchdringen, d. i. speculativ zu erkennen. Wenn die Kraft (virtus) und Verdienstlichkeit des Offenbarungsglaubens für den Menschen (den ganzen Menschen, nicht bloß den denkenden Geist) gerade darin besteht, daß er, indem er sich an das Wort Gottes, an das Evangelium Christi in unbedingtem und zweifellosem Glauben hingiebt, über sich selbst hinausgeht, sich selbst überwindet und verläugnet; so kann für ihn die Reflexion auf seinen Glauben, diese Thätigkeit seines denkenden Geistes, sofern ein Denken, wenn auch nur erst als rein unmittelbares, schon in seinem Glauben mitgesetzt ist, nicht Quelle des Zweifels an seiner Wahrheit, sondern nur Antrieb und Aufforderung zur Erkenntniß derselben werden, wie sie der Liebe zu ihr, der natürlichen Frucht des lebendigen Glaubens an sie, entspringen. Der Glaube schließt das Wissen nicht aus und das Wissen kehrt sich nicht gegen den Glauben. Gerade je fester der Geist im Glauben steht, je werthvoller und theurer er ihm ist, desto mehr muß er sich angetrieben finden, die ganze Kraft seines Nachdenkens darauf zu verwenden, um seine Wahrheit zu erkennen, seiner Uebereinstimmung mit der Vernunft sich bewußt zu werden (fides quaerens intellectum). Das auf solche Weise entstehende Wissen aber kann kein zweifelsüchtiges sein (vergl. übrigens §. 15).

Die eben bezeichneten beiden Aufgaben hat die Dogmatik in Bezug auf jedes einzelne Dogma zu lösen. Sie hat aber auch noch eine weitere Aufgabe, die sich auf das Ganze, den Inbegriff der kirchlichen Glaubenslehren bezieht. Dieselben stehen in einem innern Zusammenhange mit einander und verhalten sich als Theile eines organischen Ganzen, weßhalb sie auch im kirchlichen Sprachgebrauch articuli, Glieder (eines Leibes)

---

rein objective Standpunkt ist aber der Dogmatik nicht angemessen, die eine positive und den Interessen der Kirche dienende, somit praktische Wissenschaft sein soll.

genannt werden. Diese an sich seiende Gliederung des Dogma, diese substantielle Einheit der Dogmen muß erkannt, der Zusammenhang derselben unter einander und mit dem Mittel- oder Schwerpunkt des Ganzen begriffen, es muß der kirchliche Lehrbegriff zum wissenschaftlichen Lehrgebäude gestaltet, in die Form des Systems gebracht werden. Auch diese Aufgabe der dogmatischen Wissenschaft entspringt aus der Reflexion auf das Dogma, auf das christlich kirchliche Bewußtsein. Diese Reflexion läßt uns nämlich wahrnehmen, daß die Kirche (und wir mit ihr) sich zu einer Reihe von Wahrheiten bekennt und dieselben in ihrem Unterricht als Glaubenswahrheiten vorträgt, die sich zwar auf einander beziehen, deren innere organische Gliederung aber nicht nachgewiesen oder, wie im katechetischen Unterrichte, in einer Form dargestellt wird, die nicht von dem Interresse der wissenschaftlichen Erkenntniß, sondern von dem der sinnlichen Anschaulichkeit, Gemeinverständlichkeit und von der katechetischen Zweckmäßigkeit dictirt ist. Von jener Wahrnehmung empfängt der denkende Geist den Antrieb, die auf einander sich beziehenden Dogmen in denjenigen Zusammenhang zu bringen, der aus ihrem Inhalte und der rein wissenschaftlichen Auffassung desselben resultirt.

Die Dogmatik geht, wenn dieß auch in ihrer Darstellung nicht augenfällig hervortritt, ihrem Begriffe nach nothwendig von dem jeweiligen christlichen Bewußtsein aus und beruft sich für ihre Propositionen auf die jüngsten kirchlichen Glaubensbestimmungen, also für die anthropologischen und soteriologischen Lehren z. B. auf das Concilium von Trient. Daß dieses kirchliche Bewußtsein das wahre, mit der Lehre Christi und der Apostel wesentlich übereinstimmend sei, dieß zu zeigen ist, wie wir schon gesehen haben, ihre erste Aufgabe, der sie durch den sg. Schrift- und Traditionsbeweis genügt. Schon hier zwar, hauptsächlich aber erst wenn sie ihrer weitern Aufgabe, der speculativen Erkenntniß des Dogma sich zuwendet, macht sich das Bedürfniß geltend, den wahren und ganz bestimmten Sinn und Gedanken desselben zu wissen. Man muß erst ganz bestimmt wissen, was

das christliche Dogma ist, ehe man erkennen und nachweisen kann, daß es vernünftig ist, ehe man es, soweit dieß überhaupt möglich, speculativ begreifen kann. Dieser ganz bestimmte Sinn und Gedanke des Dogma liegt nicht so unmittelbar zu Tag, als man insgemein annimmt oder voraussetzt. Was die kirchliche Lehre z. B. in Betreff der Erbsünde eigentlich und ganz bestimmt besagen will, das geht gar nicht so unzweifelhaft aus demjenigen hervor, was die Kirche darüber zuletzt gegen die Reformatoren auf dem Concil von Trient ausgesprochen hat; es bestehen darüber unter den Theologen verschiedene Auffassungen. Wie kommt man nun hierüber ins Klare, welches ist der sichere Weg, den dem kirchlichen Dogma zu Grunde liegenden bestimmten Gedanken zu finden und als solchen zu erweisen? Man beruft sich auf die hervorragendsten kirchlichen Lehrauctoritäten, auf Augustin, auf Thomas. Die Geschichte der theologischen Controversen innerhalb der Kirche gibt davon reichliches Zeugniß. Man denke z. B. an die Bajischen und die Molinistischen Streitigkeiten. Allein auch abgesehen davon, daß die genannten Lehrer, so hoch ihr Ansehen auch steht [1]), eben doch nur einzelne sind, sowie davon, daß ihre Lehre doch nur im Ganzen und nach Geist und Richtung, nicht aber in allen Einzelheiten und gleichmäßig nach Inhalt und Ausdruck von der Kirche gebilligt ist; ist es Thatsache, daß dieser Weg mehr zur Verwicklung als zur Lösung der Streitigkeiten geführt hat. Der einzige sichere und den kirchlichen Principien auch allein völlig entsprechende Weg, den bestimmten Gedanken des Dogma zu finden, besteht in der Verfolgung der objectiven Entwicklung desselben in der Kirche von Anfang an. Hierauf hat sich der Traditionsbeweis zu erstrecken und so der speculativen Aufgabe der Dogmatik vorzuarbeiten, indem er die Bedingung erfüllt, an welche die Lösung der letztern geknüpft ist.

---

1) Vgl. §. 13.

§. 12.

Die Aufgabe der positiven Dogmatik.

I. Der biblische Beweis.

Nachdem wir den Begriff der Dogmatik festgestellt und die ihr vermöge desselben zufallenden Aufgaben im Allgemeinen bezeichnet haben, müssen wir nunmehr auf diese näher eingehen und insbesondere zeigen, auf welche Weise ihre Ausführung und Lösung zu bewerkstelligen sei.

Zunächst handelt es sich um die Aufgaben der positiven Dogmatik, und folglich vor Allem um den Schriftbeweis.

Was nun diesen Beweis betrifft, so sollte es sich eigentlich von selbst verstehen, daß derselbe nicht bloß aus dem neuen, sondern auch aus dem alten Testament geführt sein will; denn das neue Testament stützt sich ja selbst fortwährend auf das alte und nimmt für sich nicht die Bedeutung in Anspruch, die im alten Testament niedergelegten Offenbarungswahrheiten so vollständig in sich aufgenommen zu haben, daß dieses fortan neben ihm entbehrlich oder überflüssig geworden sei, etwa so, wie die zweite vervollständigte Ausgabe eines Buches das Lesen und Nachschlagen der ersten unnöthig oder sogar unzulässig machen kann. Auch die Kirche hat das Verhältniß beider Schriftsammlungen niemals aus einem solchen Gesichtspunkt betrachtet und ihre Beweise für die Wahrheit des christlichen Glaubens etwa ausschließend oder auch nur vorherrschend aus dem neuen Testamente hergeleitet. Sie hat im Gegentheil für den unmittelbar göttlichen Ursprung und Charakter des alten Testaments und seine in dieser Beziehung völlig gleiche Dignität mit dem neuen namentlich gegen die Gnostiker mit allem Nachdruck sich erhoben. Wenn aber zur Rechtfertigung der beabsichtigten Beseitigung der dogmatischen Auctorität des A. T. angeführt wird [1]), „daß, wenn ein Lehrsatz weder mittelbar noch

1) Schleiermacher, der christl. Glaube, I. §. 27. S. 161; vgl. §. 12.

unmittelbar Bewährung fände im N. T., Niemand rechten Muth haben könnte, ihn für einen wahrhaft christlichen zu halten; wogegen, wenn ein Satz durch das N. T. bewährt ist, Niemand eine Einwendung daher nehmen wird, daß sich im alten gar nichts darüber findet"; so braucht man nur den Unterschied des mittelbar und unmittelbar im N. T. Bewährten richtig zu fassen, um sofort zu erkennen, daß unter dem im N. T. mittelbar Bewährten gerade der ganze Offenbarungsinhalt des A. T. begriffen ist, den das N. T. zu seiner Unterlage und Voraussetzung nimmt.

Es ist demnach der dogmatische Beweis unstreitig aus der gesammten hl. Schrift A. und N. T. zu führen. Insofern aber der dogmatische Beweis die geschichtliche Auslegung der hl. Schrift (als die allein wissenschaftliche) zu seinem Princip hat, so muß er allerdings mit steter Rücksicht auf das geschichtliche und sachliche Verhältniß beider Testamente, wie wir dasselbe früher festgestellt haben, geführt werden, wogegen die dogmatische Auslegung davon absehen und ihre Beweise promiscue aus beiden führen kann und thatsächlich immer so geführt hat, wo sie (wie bei den Kirchenvätern meistens) zur Anwendung kam.

Aus dem aufgestellten Grundsatze ergeben sich sofort die Regeln für den Schriftbeweis aus beiden Testamenten. 1) Es gibt Wahrheiten und Sätze, die beiden Testamenten gleichmäßig gemein, d. h. gleich ausdrücklich in ihnen gelehrt sind. Dahin gehören z. B. die Lehren von dem persönlichen Gott und seinen Eigenschaften. Solche Wahrheiten müssen auch aus beiden nachgewiesen werden, jedoch überall in der Weise, daß die neutestamentlichen Aussprüche in ihrem eigenthümlichen Charakter als abschließende und die alttestamentlichen ebenso in dem ihrigen, als von der sinnlichen Form der Vorstellung der höhern und rein geistigen Form des Begriffs zuschreitend, hervortreten. Durch solche Behandlungsweise wird sich der Gegensatz, den z. B. die falsche Gnosis zwischen dem alttestamentlichen und dem neutestamentlichen Gotte gefunden haben wollte, in die

Harmonie der beiden gemeinsamen und inhaltlich identischen Gottesidee auflösen, und der noch in neuerer Zeit wieder viel zu stark betonte Unterschied zwischen der mehr physischen Gottesidee des A. und der mehr moralischen des N. T. auf seine wahre Bedeutung sich reduciren und als ein bloß gradueller erkennen lassen. 2) Gibt es Wahrheiten und Sätze, die in dem einen ausdrücklicher und ausführlicher ausgesprochen sind, als in dem andern. So ist dem A. T. eine ausführliche Schöpfungs- und eine ausdrücklichere Engellehre, hingegen dem N. T. die ausgeführte Lehre von der Persönlichkeit Gottes in der Unterscheidung des Sohnes Gottes von Gott dem Vater und des hl. Geistes von beiden eigen. Hier versteht es sich von selbst, daß die biblisch-dogmatische Beweisführung für solche Lehrstücke, die das N. T. ganz kurz faßt und nur wie im Vorbeigehen berührt, sich vorzugsweise an die Aussprüche des A. T. zu halten hat. Sie wird das A. T. aber auch da nicht gänzlich übergehen und unberücksichtigt lassen können, wo das Bestimmte und Ausführliche, wie z. B. in der Trinitätslehre, im N. T. vorkommt und in jenem nur Anknüpfungspunkte, Spuren und Andeutungen zu finden sind. 3) In den meisten Fällen theilen sich die beiden Testamente gleichsam in die Wahrheit, indem jedes ein Moment derselben vorzugsweise betont, das A. T. die untergeordneten, das neue die höhern Momente vertritt. So nimmt das A. T. vorherrschend (nicht ausschließlich) den Standpunkt des göttlichen Gesetzes und der sittlichen Selbstthätigkeit des Menschen in Bezug auf sein Heil, das N. T. hingegen den der göttlichen Erlösungs- und Heiligungsgnade und des Glaubens in Anspruch. Hier hat die biblisch dogmatische Beweisführung das zurücktretende Moment in dem einen Testament durch das vorherrschende in dem andern zu ergänzen und so beide gleichsam an ihren entgegengesetzten Enden mit einander einheitlich zu verbinden; es muß, um es kurz und concret auszusprechen, die christliche Gnadenlehre auch im A. T. aufgesucht, und was dieses dahin Einschlägiges enthält, sorgfältig hervorgehoben, andrerseits die Gesetzes- und Freiheitslehre

desselben auf diejenige des N. T. hinausgeführt, beziehungsweise auf ihr Maaß zurückgeführt werden. — Können nun gleich diese Grundsätze und Regeln des biblischen Beweises nicht durchgängig und bei jedem Lehrstück in ihrer vollen Strenge und Ausdehnung zur Anwendung kommen, ist ein abkürzendes Verfahren vielfach zulässig und zur Abschneidung unnützer Breite selbst gefordert; so müssen sie doch bei den Hauptstücken des Glaubens befolgt werden. Ueberhaupt darf die biblische Beweisführung nirgends den Anschein gewinnen, als ob das A. T. eine überflüssige Quelle der Wahrheit sei; andrerseits aber auch nicht den, als ob beide unterschiedslose Auctoritäten für die Erkenntniß derselben seien, d. h. als ob sie auf der gleichen Höhe der Offenbarung der Wahrheit stünden; mit einem Worte, die dogmatische Beweisführung aus der hl. Schrift muß eine beide Testamente umfassend berücksichtigende, aber zugleich eine solche sein, bei der das geschichtliche Verhältniß der christlichen zu der alttestamentlichen Offenbarung durchweg hervortritt und zur Geltung kommt.

Sodann ist in formeller Beziehung, ob man es nun mit dem A. oder dem N. T. zu thun habe, ein möglichst umfassender Schriftgebrauch zu postuliren. Einzelne aus ihrem Zusammenhang gerissene Worte oder Sätze der Schrift können niemals einen überzeugenden Beweis für die biblische Wahrheit irgend eines kirchlichen Dogma begründen. Freilich läßt es sich schon um der Oekonomie willen, die bei einer auf die Bewältigung eines überaus umfassenden positiven Materials angewiesenen Wissenschaft so dringend geboten ist, nicht vermeiden, auf ein abkürzendes, mehr summarisches Verfahren Bedacht zu nehmen und sich vorzugsweise an die sog. dicta probantia zu halten. Keinenfalls aber kann das gewöhnliche, ganz atomistische Beweisverfahren genügen und der Dogmatik als W i s s e n s c h a f t anstehen. Bei solchem Verfahren läßt sich Alles aus der Schrift heraus- oder vielmehr in sie hineinbeweisen. Es kommt überall auf den Zusammenhang an, und es wäre eigentlich zu fordern, daß der biblische Beweis des Dogma durch Aufstellung des

biblischen Lehrbegriffs (biblische Theologie) geliefert würde. Weil aber die Structur des biblischen Lehrbegriffs [1]) mit der des dogmatischen Systems nicht unmittelbar congruirt, so nimmt die biblische Theologie mit Recht ihre eigene Stelle in dem Umkreis der theologischen Disciplinen ein, und die biblische Beweisführung der Dogmatik bleibt darauf angewiesen, den dem dogmatischen locus entsprechenden Passus der Bibellehre so vollständig und zusammenhängend, als es bei solcher Zertheilung noch möglich ist, darzulegen. Dieser Zweck wird am sichersten und vollkommensten dadurch erreicht, daß man die Elemente sammelt, welche zusammen eine biblische Wahrheit constituiren, und die verschiedenen Beziehungen, nach welchen sie in der Bibel dargestellt wird und aus deren dialektischer Vermittlung und einheitlicher Zusammenfassung die Erkenntniß der Wahrheit hervorgeht, neben einander- oder zusammenstellt. Handelt es sich z. B. von dem soteriologischen Dogma, so darf man nicht bloß diejenigen Schriftstellen herbeiziehen und berücksichtigen, in welchen von der Gnade Gottes und dem Glauben an Christus die Rede ist, die Stellen also, in welchen das Heil (*σωτηρία*) des Menschen als ein ihm von Gott geschenktes Gut und als etwas, in dessen Besitz er durch den Glauben kommt, kraft dessen er Antheil gewinnt an Christus und an seiner Leistung für die Menschheit, dargestellt wird; sondern es müssen auch jene Stellen herbeigezogen und gleichmäßig berücksichtigt werden, in welchen der Mensch auf die Beobachtung des göttlichen Gesetzes im Interesse seines Heiles (so wahr es ihm lieb ist) hingewiesen und dieses ihm als Lohn für seine guten Werke, als das Verdienst seines Glaubens und gläubigen Gehorsams gegen Gott in Aussicht gestellt wird. Denn diese und dergleichen Aussprüche der hl. Schrift, wo sie nun vorkommen mögen, ob im alten oder im neuen Testament, ob bei Jakobus oder Paulus, haben ebensogut Wahrheit als jene, und wir haben kein Recht, bei

---

1) Nämlich des neutestamentlichen, der hier nothwendig die Grundlage bilden müßte.

der Frage, wovon die hl. Schrift die Rechtfertigung des Menschen vor Gott und das in Gott selige Leben abhängig mache, das A. T. gar nichts und das N. T. Alles gelten zu lassen, oder die Lehre des Apostels Jakobus zu verwerfen und nur an die des Apostels Paulus uns zu halten; denn dieses Verfahren, wie es bekanntlich Luther eingeschlagen hat (ob. S. 113 ff.), heißt nicht die hl. Schrift als Regel und Norm der Wahrheit respectiren und aus ihr die Wahrheit beweisen, sondern seine vorgefaßte Meinung zum Maaßstabe der hl. Schrift machen, sie in die hl. Schrift hineinbeweisen und alles aus ihr hinausweisen (als nicht von „rechter evangelischer Art"), was nicht mit ihr übereinstimmt.

Was die Auslegung der Schrift an und für sich selbst betrifft, welche das dogmatische Beweisverfahren zur Richtschnur nehmen muß, so kann sie nur die geschichtliche (die sog. grammatisch-historische) sein, weil diese allein die wissenschaftliche ist; denn die dogmatische Auslegung setzt ein bestimmtes dogmatisches Bewußtsein als wahr voraus (ob. S. 144) und betrachtet und erklärt die Schriftaussprüche im Lichte dieses Bewußtseins; oder sie macht die Wirksamkeit des Geistes der göttlichen Offenbarung, von dem die hl. Schrift eingegeben ist, zum Princip der Schriftauslegung, und ist als solche die Auslegungsweise der unmittelbaren und mittelbaren Organe der göttlichen Offenbarung selbst, Christi, seiner Apostel und der Kirche. Von der dogmatischen Auslegung in diesem Sinne kann also schon darum hier nicht die Rede sein, weil sie dem Dogmatiker, wie überhaupt dem gläubigen Subject, als solchem nicht zu Gebot steht. Aber ebensowenig auch in dem andern Sinne; denn eine Auslegung, die das Dogma zur Voraussetzung nimmt, kann nicht diejenige sein, durch die es bewiesen werden soll. Wenn ich erkennen soll, daß das kirchliche Dogma in der Bibel begründet sei, so darf ich die Bibel nicht in dem Lichte dieses Dogma betrachten und auslegen, sondern in ihrem eigenen, d. h. ich muß die geschichtliche Auslegung der Bibel zu Grund legen. Gerade deßhalb aber und

nur deßhalb nennen wir sie die allein wissenschaftliche, weil sie allein dieses Wissen oder die Erkenntniß der Uebereinstimmung des Dogma mit der Bibellehre schaffen kann.

Wird nun wirklich der Versuch gemacht, die biblische Wahrheit z. B. des soteriologischen Dogma, wie dasselbe etwa im 5. Jahrhundert gegen Pelagius, oder im 16. gegen die Reformatoren fixirt worden ist, durch die geschichtliche Auslegung der Bibel zu beweisen, so zeigt sich sogleich eine gewisse Incongruenz zwischen der Prämisse und der Conclusion, wegen welcher der Beweis nicht als unmittelbar und absolut beweisend gelten kann; denn was die geschichtliche Auslegung der Bibel in dieser Beziehung unmittelbar herausstellt und allein herausstellen kann, das ist die geschichtliche Gestalt der christlichen Soteriologie im N. T., die Form, welche der absoluten Wahrheit, dem Dogma an sich unter den gegebenen geschichtlichen Verhältnissen, d. h. gegenüber den einschlägigen religiösen Ansichten des Judenthums gegeben worden ist und werden mußte. Diese Form als wahrer und wirklicher Ausdruck der absoluten Wahrheit schließt zwar diese selber in sich und bringt sie also auch dem Ausleger zum Bewußtsein, aber doch nicht unmittelbar, sondern eben nur in der concreten geschichtlichen Gestalt des urchristlichen Lehrbegriffs. Um sich daher zu überzeugen, daß eben diese Wahrheit in der Totalität ihrer Momente und in dem richtigen (begriffmäßigen) Verhältniß derselben zu einander in den antipelagianischen und antireformatorischen Glaubensbestimmungen der Kirche zur Geltung gekommen, um zu erkennen, daß die göttliche Gnade und ihre Wirksamkeit im Verhältniß zur menschlichen Freiheit und Selbstbethätigung ihr gemäß erfaßt und darin keinerlei wesentliche Abweichung statuirt sei — muß der Ausleger über den unmittelbaren biblischen Ausdruck, über die Vorstellungen und Begriffe der Bibel hinausgehen und zu Schlüssen seine Zuflucht nehmen, wozu ihm zwar die Prämissen in derselben gegeben sind, aber doch nicht so, daß er durch bloß logische Analyse derselben zu seinem Conclusum kommen könnte; denn die dogmatischen Bestimmungen der spätern Zeit verhalten sich zu den

urchristlichen nicht etwa nur als ein anders formulirter Ausdruck derselben Vorstellungen und Begriffe, sondern sie haben ihren eigenen Einschlag und wollen dieselbe Wahrheit durch andere Vorstellungen und Begriffe zur Geltung bringen. Der Ausleger wird daher nur in dem Maaße zu seinem Ziele, zur Herbeiführung jener Erkenntniß und Ueberzeugung kommen, in welchem er mit einem gewissen unmittelbaren Wahrheitssinn und geistigen Takte ausgerüstet ist, um den Kern und das Wesen der Wahrheit so in ihrer ursprünglichen wie in ihrer spätern entwickeltern Form zu erkennen und den unmittelbaren Contact beider in der ihnen gemeinsamen wesentlichen Wahrheit herauszufühlen. Kurzum, der biblische Beweis der kirchlichen Dogmen, wie ihn der subjective Geist des Dogmatikers herstellen kann, wird nie ein absolut stringenter und eine zwingende Ueberzeugung zu bewirken geeignet sein. Er braucht dieß aber auch nicht zu sein, denn er soll nur die Erkenntniß dessen, was alle unmittelbar der Kirche glauben, vermitteln, nicht aber diesen Glauben beseitigen oder überflüssig und werthlos machen. Auch für den Gelehrten soll das unmittelbare Einheits- und Gemeinschaftsband, durch welches er mit der Kirche und allen ihren Gliedern im Glauben an ihre Auctorität und in der willigen Hingabe an ihre Leitung verbunden und ein lebendiges Glied derselben ist, nie aufhören wirksam zu sein; es soll durch seine wissenschaftliche Forschung und Erkenntniß nicht gelöst oder auch nur gelockert werden. In der That wird dasselbe ihn nur um so enger und lebendiger mit ihr verknüpfen, wenn er findet, daß ihn sein Wissen zwar über den Glauben hinaus, aber nicht von ihm hinweg und von seiner Wahrheit ab-, sondern zu demselben stets wieder zurückführt durch das mit diesem Wissen verbundene Bewußtsein seiner Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit.

§. 13.

Fortsetzung.

II. Der Traditionsbeweis.

Da die Tradition in einem doppelten Sinne vorkommt, so hat auch der Traditionsbeweis eine doppelte Bedeutung.

Sofern die Tradition eine neben der Schrift herlaufende und sie zur Vollständigkeit des apostolischen Lehrausdrucks ergänzende Quelle der Wahrheit ist, erscheint der Traditionsbeweis einfach als Vervollständigung des Schriftbeweises. Dieses Verhältniß der Tradition zu dem Schriftinhalte bezeichnet aber nur erst die äußere Seite und das untergeordnete Moment ihres Begriffs. Ihrem innern Kern und eigentlichen Wesen nach ist sie das objective christliche Bewußtsein der Kirche, der Geist der christlichen Wahrheit, der von den Aposteln auf die Kirche überging, und sich in der treuen (reinen und vollständigen) Bewahrung, sowie in der richtigen Anwendung ihrer Lehrüberlieferung (der wesentlichen Wahrheit des Christenthums) und in dem rechten Gebrauch, der wahren Auslegung der hl. Schrift offenbart. Der Traditionsbeweis wird demnach hauptsächlich darauf ausgehen, im Wege der historischen Untersuchung, der sprachwissenschaftlichen und kritischen Erforschung der einschlägigen Literatur festzustellen, was die an die Apostel unmittelbar sich anschließenden Apostoliker [1]), was ferner die auf diese gefolgten Väter der Kirche als christliche Wahrheit geglaubt, als apostolische Lehre verkündigt und wie sie die hl. Schriften auf Grund dieses Glaubens und dieser Lehre ausgelegt haben; und er wird dann erbracht sein, wenn nachgewiesen werden kann, daß von den apostolischen Zeiten an eben das, was noch heutzutage in der Kirche geglaubt und gelehrt wird, seinem wesentlichen Inhalte nach geglaubt und gelehrt worden ist.

---

1) So verfährt namentlich Irenäus in seiner Streitschrift gegen die Gnostiker. S. theol. Quartalschr. 1858. S. 198 ff.

Daß zur Herstellung dieses Beweises [1]) das gewöhnlich eingehaltene Verfahren der Dogmatiker, bloß einzelne patristische Stellen zu citiren oder auszuziehen [2]), nicht genügen könne, bedarf kaum der Erinnerung; das kurz zuvor über die biblische Beweisführung Gesagte findet hier analoge Anwendung. Solche Citate und Anführungen aus diesem und jenem Kirchenvater bieten nicht einmal die sichere Gewähr dafür, daß auch nur der wahre Sinn der betreffenden Väter getroffen und der Kern ihrer Lehre darin niedergelegt ist. Sodann handelt es sich ja nicht um die Lehre dieses oder jenes oder mehrerer Kirchenväter, sondern um die Lehre der Kirche, und um diese Lehre von Anfang an, um die Continuität und Perpetuität der kirchlichen Tradition. Der Traditionsbeweis muß sich daher vor allem auf die Documente des allgemeinen Kirchenglaubens, sodann auf sie nach ihrer Zeitfolge stützen. Zu diesen Documenten gehören: das *apostolische Symbolum* (die urkirchlichen *Glaubensregeln*) und die *Glaubensbekenntnisse der allgemeinen Concilien* (Symb. Nicaen., Constantinop., Ephes., Chalced., Athanasian. etc.); ferner die *Acten der allgemeinen Concilien* und derjenigen *Particularsynoden*, die, wie z. B. der 2. Synode von Orange, allgemein recipirt und deren Lehrbestimmungen durch den Ausspruch des Oberhaupts der Kirche als mit dem Glauben der römischen und allgemeinen Kirche übereinstimmend [3]) approbirt sind, wie eben die

1) Zumal in dem bestimmten, am Schluß des §. 11 geforderten Sinne.

2) Die Scholastik hat diese Seite der wissenschaftlichen Dogmatik am meisten vernachlässigt. Sie setzt die äußere Wahrheit des kirchlichen Dogma, seine Uebereinstimmung mit dem Glauben der Kirche von Anfang an geradezu voraus und verwendet ihre ganze Kraft auf die wissenschaftliche Erkenntniß der innern Wahrheit des Glaubens. Die ihr unmittelbar vorhergehende Periode hatte umgekehrt das meiste Gewicht auf die Sammlung der patristischen Zeugnisse und hiemit auf den Traditionsbeweis gelegt. Indem sich die eigentliche Scholastik diese Leistungen voraussetzt und auf sie sich stützt, so erklärt sich ihr Verfahren hieraus hinlänglich.

3) Vgl. die Stelle des *Irenäus* adv. haer. III, 3. 2.

der genannten Synode von Orange, der frühern afrikanischen Synoden gegen Pelagius u. a. Den zweiten Rang (und nur sofern es auf die Lehrform und die Einzelheiten der Lehre ankommt, den ersten) nehmen die Kirchenväter ein, die zunächst nach ihrem Alter, sodann nach dem Ansehen, das sie überhaupt in der Kirche genießen, und endlich nach dem Antheil, der ihnen bei den Glaubensentscheidungen ihrer Zeit zugefallen ist, in Betracht kommen, und deren Schriften nach diesen Rücksichten zu gebrauchen sind. Das, worin die angesehensten Väter der verschiedenen kirchlichen Provinzen einer Zeit übereinstimmen, ist als der wahre Ausdruck des kirchlichen Glaubens dieser Zeit zu betrachten [1]).

Um die vorhin bezeichnete Aufgabe des Traditionsbeweises recht zu verstehen, muß an den früher entwickelten concreten Begriff der Tradition erinnert werden. Die kirchliche Lehrtradition besteht nicht darin, daß die eine und selbe unveränderliche Wahrheit auch stets in der gleichen Lehrart, durch dieselben Vorstellungen und Begriffe fortgepflanzt worden ist; sie ist nicht die continuirliche Repetition der ursprünglichen Wahrheit in der urgeschichtlichen Form, sondern die continuirliche Reproduction derselben in immer neuen geschichtlichen Formen. Da aber diese Formen dem Inhalte nicht etwa nur äußerlich angepaßt

---

1) Diese Regel für den Traditionsbeweis spricht der Cardinal Du Perron (replica ad Jacob. I. regem magnae Britann. 1623) dahin aus: Tunc unanimis consensus patrum cumulate probatus aestimari debet, cum singularum nationum eminentissimi in alicujus rei adsertione consentiant, ita ut inter illos nemo, qui semper orthodoxus semper orthodoxis adhaesit, dissentiat. Benedict XIV. approbirte diese Regel. S. Wiest, institut. theolog. P. III. p. 626. Wenn die Reformatoren und später die Jansenisten den hl. Augustin instar omnium (patrum) oder gar praeter omnes befragten und gelten ließen in der Lehre von der Freiheit und Gnade und den damit zusammenhängenden Lehrstücken, so thun sie das ganz auf eigene Faust. Die Kirche hat, wie hoch sie auch das Ansehen dieses Lehrers selbst erhob, ihm doch nie eine ausschließende oder auch nur solche Geltung beigelegt und beilegen wollen, neben welcher die der übrigen Väter zur Bedeutungslosigkeit herabsänke.

werden können, wie dem Körper das Kleid, sondern in einem organischen Verhältnisse zu ihm stehen und aus ihm gleichsam hervorwachsen, so ist die kirchliche Lehrtradition als die objective Entwicklung der substantiellen Wahrheit (objective Dialectik des christlichen Bewußtseins) zu fassen. Demnach hat der Traditionsbeweis die Aufgabe, in den verschiedenen Phasen, welche die Kirchenlehre im Fortgange der Zeit durchlaufen hat, dieselbe Wahrheitssubstanz, denselben Glauben als das sie Bestimmende und Gestaltende, als ihre wesentliche Wahrheit, den von Anfang an durch alle Jahrhunderte sich fortziehenden ununterbrochenen Faden derselben Lehre in den mannigfaltig gestalteten Lehrbegriffen nachzuweisen. So schließt sich wiederum der Traditionsbeweis völlig an den biblischen an und mit ihm zu einem einheitlichen Ganzen zusammen. Denn auch in der Bibellehre liegt die christliche Wahrheit nicht bloß nach ihrem wesentlichen substantiellen Inhalte, sondern in einer bestimmten geschichtlichen Gestaltung vor, an die als das erste Glied die folgenden objectiven Gestaltungen derselben Wahrheit, die durch die kirchliche Lehrentwicklung ins Dasein treten, als die weitern Glieder einer Kette sich anreihen. Nur von diesem Standpunkte, von dieser Auffassung der kirchlichen Lehre in ihrem Verhältniß zu der christlich-apostolischen aus läßt sich ein überzeugender Beweis für die Wahrheit der Kirchenlehre führen; bei jedem andern Standpunkte bleibt es bei bloßen Versicherungen [1]).

Fällt aber so der Traditionsbeweis nicht mit der Dogmengeschichte zusammen, und lauft die Dogmatik nicht (wie man

1) Am deutlichsten zeigt dieß die Dogmatik von Klee. Klee formulirt die christlichen Wahrheiten vom Standpunkte ihrer gegenwärtigen Entwicklung aus und hängt seiner Fassung eines Dogma jedesmal die Versicherung an: dasselbe lehren auch die Väter (folgt dann eine Reihe von Namen und unter dem Text eine Masse von Citaten aus ihren Schriften). Er überläßt es ganz dem Leser, sich zu überzeugen, daß sie dasselbe lehren, ungeachtet sie es nicht in derselben Form der Vorstellung und des Ausdrucks lehren. Selbst in seiner Dogmengeschichte verfährt Klee im Wesentnicht anders.

ihr vorgeworfen) eben dadurch, daß sie den Traditionsbeweis wirklich und wissenschaftlich führt, in Dogmengeschichte aus? Gesetzt, es wäre so, so könnte daraus doch nur folgen, daß was man Dogmengeschichte nennt, nicht Anspruch hat, eine eigene Disciplin zu sein. Denn, daß die Dogmatik den Traditionsbeweis zu führen hat, und daß sie ihn wissenschaftlich und so führen muß, daß er auch wirklich etwas beweist, das kann nicht bestritten werden, und wird auch, freilich oft nur in thesi, von den Dogmatikern nicht bestritten. Es ist aber in der That nicht so, der Traditionsbeweis ist nicht so viel als Dogmengeschichte. Zwar verfolgt er die objective Entwicklung des Dogma, die eine successiv fortschreitende und folglich geschichtliche ist; aber die Geschichte derselben geht ihn nichts an und fällt außer seinen Bereich. Er verfolgt den Proceß der Dogmenbildung, indem er die verschiedenen dogmatischen Bestimmungen, die verschiedenen Wendungen und Gestalten eines Dogma als organische Entwicklung desselben Wahrheitsgehaltes, der einen und selben Substanz der Wahrheit aufzeigt. Die geschichtlichen Umstände aber, unter denen diese Formationen sich ergeben, die geschichtlichen Verhältnisse der Personen, die sich dabei ponirend und negirend betheiligen, der Stand der auf die dogmatische Auffassung influirenden Wissenschaften, philosophischen und theologischen Schulen, kurz, alles das, was den Verlauf des Processes als einen empirisch geschichtlichen charakterisirt, ist ihm an und für sich gleichgültig. Ihn interessirt nur die Erkenntniß, daß die Wahrheit, welche dem geschichtlichen Verlauf der Dogmenbildung zu Grunde liegt, unverändert dieselbe geblieben, zu keiner Zeit wesentlich verändert worden sei (weder durch Zusätze noch durch Weglassungen); daß der Faden der Ueberlieferung von den Aposteln ununterbrochen durch alle Jahrhunderte sich fortspinne, nirgends abgerissen oder verlassen, niemals in der Kirche ein neuer Anknüpfungspunkt, oder ein neues Princip der Wahrheit aufgenommen worden sei; daß die kirchliche Lehre vielmehr von Anfang an alle jene Lehrbildungen, welche eine andere Grundlage und ein anderes bewegendes

Princip als die Ueberlieferung zu erkennen gaben, abgewiesen und mit dem Merkmal der Häresie von sich ausgeschieden habe. So verfolgt er die Geschichte der Lehrentwicklung, um des sich durch sie hindurchziehenden rothen Fadens willen; aber eine Geschichte dieser Entwicklung liefert er nicht. Er macht die Dogmengeschichte auch nicht überflüssig, vielmehr bedarf er ihrer und stützt sich auf sie, deren Gesammtergebniß, wenn sie richtig angelegt und durchgeführt ist, kein anderes sein wird, als der Traditionsbeweis für die ganze Dogmatik [1]).

Da die Kirche bei ihrer Lehrverkündigung, wie bei ihren Glaubensbestimmungen und Entscheidungen sich zunächst auf die von den Aposteln ausgegangene, von ihr unmittelbar aufgenommene und in der ununterbrochenen Succession ihres Episcopats von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzte mündliche Lehrüberlieferung stützt; so muß hier noch die Frage zur Erörterung kommen, worin es seinen Grund habe, daß nicht der Traditions-, sondern der Schriftbeweis als die Grundlage und das Principale des ganzen positiv dogmatischen Beweisverfahrens allgemein anerkannt [2]) und die hl. Schriften als die eigentlichen Instrumente der theologischen Doctrin bezeichnet und gebraucht werden [3]). Wird der Traditionsbeweis in dem vorhin entwickelten höchsten Sinne genommen, so schließt er den Schriftbeweis als erstes Glied in sich und die hl. Schriften erscheinen lediglich deßhalb im Vordergrunde aller Beweisinstrumente, weil sie die ältesten

1) Jetzt werden die kurzen Bemerkungen, die wir in der Vorrede zu der Trinitätslehre (2. Bd. der Dogmatik) über das Verhältniß des Traditionsbeweises zur Dogmengeschichte fallen ließen, nicht mehr mißverständlich sein.

2) Vincentius Lir. sagt (Commonit. c. 1) man müsse den Glauben duplici modo munire: primum scilicet divinae legis auctoritate, tum deinde ecclesiae catholicae traditione.

3) Tertullian. de praescript. haeret. c. 38 nennt die hl. Schriften im Unterschied von der unmittelbaren Glaubensquelle, die in der mündlichen Lehrüberlieferung fließt, instrumenta *doctrinae*, oder instrumenta per quae doctrina *tractatur*, d. i. das Mittel der Auseinandersetzung, Begründung und des Beweises der unmittelbaren Glaubenslehre.

Documente des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre sind, an die sich die Schriften der Apostoliker und sofort die übrige kirchliche Literatur nach der Zeitfolge anschließen. Denn von diesem Standpunkt der Betrachtung aus bilden die mündlichen Lehrverkündigungen Christi, der Apostel und deren Nachfolger bis auf den heutigen Tag ein ununterbrochenes stetiges Ganze, und die Wahrheit der Lehre Christi und seiner Apostel kann nur aus ihrer Uebereinstimmung mit den alttestamentlichen Schriften, die Wahrheit der Kirchenlehre nur aus ihrer Uebereinstimmung mit den Schriften der Apostel erkannt und bewiesen werden. Sofern aber die Kirchenlehre die Lehre der Kirche im Fortgange der Zeit, also nicht etwas Punktuelles, sondern etwas Continuelles ist; so theilt sich der Beweis für die Kirchenlehre in den Beweis für sie in ihren verschiedenen Epochen, und es muß der Beweis der Wahrheit der Kirchenlehre einer bestimmten Zeit aus ihrer Uebereinstimmung mit der Lehre der unmittelbar vorhergehenden mittelst der Documente der kirchlichen Literatur dieser Zeit unter Voraussetzung ihrer Uebereinstimmung mit der apostolischen geführt werden. Allein die apostolische christliche Literatur hat nicht bloß die Bedeutung, ein bestimmter geschichtlicher Ausdruck der an sich seienden göttlichen Wahrheit zu sein, sondern sie ist zugleich und vor allem andern (in Verbindung mit den alttestamentlichen Schriften) vielmehr der ursprüngliche und principielle Ausdruck und folglich Quelle der Wahrheit. Die Kirchenlehre und die kirchliche Literatur aber ist dieses nicht, sondern nur jenes. Daher muß man zwischen der Lehre Christi und seiner Apostel, als der Quelle der Wahrheit, und der Lehre der Kirche, als dem aus dieser Quelle entsprungenen Strome, unterscheiden, und diese Unterscheidung dem Traditionsbeweis zu Grunde legen. Insofern aber gerade die nächste und unmittelbare Quelle der kirchlichen Lehre, nämlich die apostolische Tradition, eben weil sie dieß, nämlich die unmittelbare und lebendige Quelle der Kirchenlehre ist, nicht in einer festen, unveränderlichen, stereotypen Gestalt wie die apostolischen Schriften neben und außer

der Kirchenlehre her- und ihr objectiv zur Seite geht, sondern in den Strom derselben eingeht und ihr lebendiges Princip bildet; so ist jene Unterscheidung nach dieser Seite wieder aufgehoben und der Traditionsbeweis kann nicht einseitig auf den durch sie gesetzten Unterschied gebaut werden. Geht man nun davon aus, so tritt die hl. Schrift nicht nur als das Beweismittel für die Wahrheit der Kirchenlehre als solcher, sondern auch für die Wahrheit der apostolischen Tradition, d. h. für das Factum ihrer Reinerhaltung in der Kirche auf, und ist somit nicht nur das erste, sondern auch das allgemeine und Grundbeweismittel für die Dogmatik. Denn wenn die apostolische Tradition in der angegebenen Weise mit der Kirchenlehre in Eins zusammengeflossen ist, so kann die Wahrheit derselben nur aus der Vergleichung mit der Schriftlehre erkannt werden. Der Traditionsbeweis tritt hinter den biblischen Beweis zurück und ist zunächst gar nicht der Beweis dafür, daß die apostolische Tradition in der Kirche rein erhalten worden sei, sondern nur dafür, daß im zweiten Jahrhundert der Kirche nichts anderes als im ersten, im dritten nichts anderes als im zweiten u. s. f. gelehrt worden sei. Allein jener Schriftbeweis kann in Bezug auf die apostolische Tradition selber doch nur ein indirecter und negativer sein, auf den Satz basirt (der aus der innern und wesentlichen Uebereinstimmung des apostolischen Wortes mit sich selber in den beiden Formen seines Daseins als geschriebenes und mündlich verkündigtes Wort mit Nothwendigkeit sich ergibt), daß die Tradition nicht im Widerspruch mit der Schrift stehen könne. Wenn also der biblische Beweis zeigt, daß die (die apostolische Tradition als ihren innern lebendigen Grund und ihr bestimmendes Maaß in sich bergende) Kirchenlehre in positiver Uebereinstimmung mit der Schriftlehre stehe, so ist damit auch gezeigt, daß ihr die apostolische Tradition als bestimmendes Maaß zu Grunde liegen könne, oder, was dasselbe ist, daß sie, das letztere als Factum vorausgesetzt, in ihrer Reinheit in der Kirchenlehre erhalten sei. Denn eine Verunreinigung derselben müßte in Widersprüchen der Kirchenlehre gegen die

Schriftlehre zu Tag treten. Wollte man dem Schriftbeweis eine positive Bedeutung beilegen nicht nur gegenüber der Kirchenlehre als solcher, sondern auch gegenüber ihrem unmittelbaren Grund und Quell, der apostolischen Tradition, so hieße dieß die Tradition als eine der Schrift ebenbürtig zur Seite gehende Quelle der Wahrheit läugnen und diese für die einzige Quelle derselben erklären. Andrerseits greift aber auch wieder die Tradition und der Traditionsbeweis über die Schrift und den Schriftbeweis hinaus. Nicht nur wird durch das traditionelle Zeugniß der göttliche Ursprung und die Abfassung der heil. Schriften von gottbegeisterten Männern begläubigt, sondern die Tradition ist auch das objective Princip der Schriftauslegung. Als solches macht sie sich auch für den Schriftbeweis geltend, ungeachtet in der geschichtlichen (wissenschaftlichen) Auslegung das Mittel zu seiner Vollziehung zu erkennen ist, wie wir oben gezeigt haben.

Wir wollen das vorstehend bezeichnete Verhältniß an einem Beispiel aus der alten Kirche erläutern. Bekanntlich trat Cyprian der Tradition in Betreff der Ketzertaufe entgegen, indem er behauptete, daß sie nicht schriftgemäß sei[1]). Er läugnete so wenig als Stephan das Princip der Tradition, und war so weit als dieser davon entfernt, die Schrift als die einzige und unmittelbare Quelle des Glaubens zu statuiren. Aber er legte die Schrift an die bestimmte Tradition der Gültigkeit der Ketzertaufe als Maaßstab an und wollte sie daran als eine unächte erkannt haben, indem er meinte, sie stehe im Widerspruch mit der klaren Schriftlehre. Andrerseits bestritt Stephan den Grundsatz Cyprians nicht, eine Tradition an der Schrift in dem Sinne zu prüfen, daß sie im Fall des Widerspruchs mit der Schrift nicht als eine wahre festgehalten werden könnte; er bestritt nur die Richtigkeit der Anwendung dieses Grundsatzes auf den bestimmten Fall, das Ergebniß, das Cyprian gefunden haben wollte. Er erkannte in dem Urtheile Cyprians

1) Cyprian. ep. 74. cf. ep. 63.

nichts als dessen subjective Ansicht und Auslegung der Schrift, während er seinerseits der Tradition vertraute und sie mit der Schrift, richtig verstanden, nicht im Widerspruche fand. Indem er den Grundsatz der Tradition betont: nihil innovetur nisi quod traditum est, will er nicht allein das äußere Factum zur Geltung bringen, sondern auch der subjectiven Schriftauslegung in der traditionellen ihr objectives Maaß setzen. Er gibt zu, daß jede Tradition an der Schrift zu prüfen sei, aber er gibt nicht zu, daß hiebei die subjective Schriftauslegung absolut maaßgebend sei. Hatte Cyprian dieß behauptet? Im Grundsatze gewiß nicht; aber thatsächlich nahm er es in dem vorliegenden Fall für sich in Anspruch.

Hieraus ersieht man, daß die Frage der dogmatischen Beweisführung und Wissenschaft auf die Principienfrage der Theologie überhaupt hinausführt. Es ist aber auch von vornherein einleuchtend, was hieraus folgt, daß nämlich das Wesen der dogmatischen Wissenschaft durch das Wesen des theologischen Erkenntnißprincips (Formalprincip) bestimmt sein muß. Der zwischen dem Katholicismus und Protestantismus bestehende principielle Gegensatz in der Lehre von den Quellen und der Erkenntniß der christlichen Wahrheit muß daher in einen eben solchen Gegensatz zwischen protestantischer und katholisch-theologischer Wissenschaft auslaufen. Wie dieser Gegensatz in der positiven Dogmatik zu Tage tritt, soll hier noch kurz gezeigt werden. Das protestantische Formalprincip wird dahin ausgesprochen: „daß was wirklich Lehre der Bibel ist, wahr, was derselben widerspricht, falsch sei, und daß nichts als Glaubenslehre (als wahr) festgestellt werden dürfe, was in ihr keinen Grund hat"[1]). Abgesehen davon, daß in dem zweiten Theile des Satzes die Tradition als Quelle der Wahrheit geläugnet und die Schrift als einzige (sichere) Quelle derselben statuirt wird, besteht seine Unwahrheit darin, daß er kein anderes Princip der Auslegung der Schrift als das subjectiv wissenschaftliche zuläßt und dieses

1) Twesten, dogmat. Vorlesungen, 1. Bd. S. 287.

für allein maaßgebend erklärt. Der erste Theil des Satzes ist an und für sich ganz wahr und wird also auch von uns vollkommen eingeräumt. Auch wir behaupten, daß alles was der Schrift widerspricht, falsch sei, und wenden diesen Satz unbedenklich auf alle und jede Tradition an. Aber von dem zweiten Theile des Satzes aus und als mit ihm zur Einheit verbundenes Glied desselben ist auch dieser erste Theil falsch. Denn der zweite Theil setzt für die Erkenntniß dessen, was wirklich Inhalt der Schrift sei, nur das Princip der subjectiven Erkenntniß und Wissenschaft und schließt die Tradition als Quelle des Glaubens und Princip der dogmatischen Schriftauslegung aus. So wie die protestantische Dogmatik (und Theologie überhaupt) von ihrem Formalprincip aus (dem sog. Schriftprincip) bestimmt wird, so ist sie zwar eine historische und in diesem Sinn positive Wissenschaft, aber nicht mehr eine im eigentlichen und strengen Sinne positive Wissenschaft. Sie ist zwar Wissenschaft des Glaubens (der Schrift und ihres Inhalts als positiver Auctorität und Wahrheit), aber keine Wissenschaft desselben vom Standpunkte des Glaubens. Insofern kann man mit Recht sagen: „der Protestantismus ist seiner Natur nach mit der Wissenschaft verwandt" (Wahlspruch des verstorbenen Leipziger Theologen Winer); denn er läßt der Wissenschaft freien Spielraum in Bezug auf das Object. Man kann aber nicht sagen, er sei mit der Wissenschaft identisch; denn er gibt ihr ein positives Object in der Schrift, deren Inhalt Gegenstand des Glaubens aller sein soll. Nun geht die Wissenschaft als solche allerdings auf das Objective und Allgemeine und insofern ist die Möglichkeit einer Harmonie mit dem ihr gegebenen Object vorhanden; aber die Objectivität und Allgemeinheit der Wissenschaft ist, sofern sie das Werk des subjectiven Geistes ist, eine unendliche Aufgabe, eine bloß ideelle Realität. Die realen Mächte der Allgemeinheit und Objectivität des Glaubens und seiner Erkenntniß sind die Tradition und die kirchliche Auctorität; nur durch ihre Anerkennung kommt die Harmonie zwischen der Erkenntniß und ihrem Object wirklich zu

Stande, nur auf ihrem Boden ist also auch wahrhaft positive Theologie möglich. Die Devise des wahren Theologen kann daher nur die fides quaerens intellectum, das credo ut intelligam sein, wie sie es die der katholischen Theologie von Anfang an war [1]).

§. 14.

Die Aufgabe der speculativen Dogmatik; das dogmatische Wissen.

Alles Wissen richtet sich nach seinem Gegenstande, und die besondere Art desselben bestimmt sich nach der Eigenthümlichkeit des Erkenntnißobjects [2]). Dieses ist nun hier von solcher Art, daß es sehr zweifelhaft scheinen muß, ob ein Wissen desselben nur überhaupt möglich sei; weßhalb darüber vor allem entschieden werden muß. Die kritische Untersuchung dieser Vorfrage erscheint für die Dogmatik viel berechtigter und dringender, als die analoge Vorfrage für die Philosophie [3]). Der Gegenstand der Dogmatik ist die geoffenbarte Wahrheit, eine über die Ver-

---

1) Vgl. Kap. 3 die Geschichte der Dogmatik.

2) Auf dem Gebiete der Theologie und insbesondere der Dogmatik wäre, was der Philosophie einmal als sehr sinnig gegolten hat, offenbar absurd, die Annahme nämlich, daß sich alle unsre Erkenntniß nach den Gegenständen richte, mit ihrem Gegentheil zu vertauschen, und somit davon auszugehen, daß sich die Gegenstände nach unsrer Erkenntniß richten, weil nur so eine Erkenntniß der Dinge *a priori* möglich sei, welche zu erstreben die neuere Philosophie sich in den Kopf gesetzt hat. Vgl. Kant, Kritik d. r. Vernunft. Vorr. zur 2. Aufl. S. XVI.

3) Wo sie von Hegel lächerlich gemacht werden wollte, indem er den Versuch, das Erkenntnißvermögen kritisch zu untersuchen, mit dem Vorhaben verglich, erst schwimmen lernen zu wollen, ehe man sich ins Wasser wage. Allein es handelt sich dabei nicht davon, die Erkenntniß des Absoluten zu untersuchen, bevor man das Absolute erkennt, sondern eine gewisse Erkenntnißweise (nach Kant die apriorische), die man als die allein ächt philosophische voraussetzt, darauf anzusehen, ob sie ihr Object, das Absolute, zu ergreifen und zu bewähren im Stande sei.

nunft hinausgehende, durch das Vermögen der Vernunft für sich allein unerreichbare Wahrheit, eine Wahrheit, für welche der Glaube (das unmittelbare Fürwahrhalten) die allgemeine und wesentliche Form ihres Bewußtseins ist (§. 11), und die deßhalb sehr bezeichnend selbst Glaube genannt und dem Wissen entgegengesetzt wird.

Ueber den Gegensatz also von Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen muß man sich vor allem verständigen; aus dieser Verständigung allein kann die Ueberzeugung von der Möglichkeit eines dogmatischen Wissens, sowie die Erkenntniß der besondern Art desselben und der Weise seiner Realisirung gewonnen werden. Um diese Verständigung anzubahnen und herbeizuführen, gibt es keinen anderen Weg, als die nähere Untersuchung des Begriffs der Offenbarung, der Frage, wie göttliche Offenbarung dem menschlichen Geiste zukomme und von diesem aufgenommen werde, in welchem Verhältniß die göttliche Action zu der menschlichen Reception, die göttliche Wahrheitsmittheilung zu dem eigenen Wahrheits-Vermögen und Besitz des menschlichen Geistes stehe.

Zu diesem Behufe recapituliren wir das Wesentliche der §. 2 angestellten Untersuchung über die göttliche Offenbarung und Inspiration. Die göttliche Offenbarung im engern und eigentlichen Sinne ist eine übernatürliche und unmittelbare Kundgebung Gottes über sich selbst an den menschlichen Geist. Das erstere ist sie insofern, als sie sich auf dem Grunde der natürlichen Offenbarung Gottes in den Werken seiner Schöpfung (den menschlichen Geist inbegriffen) erhebt und ein weiteres und höheres Gebiet der Erkenntniß Gottes dem menschlichen Geiste eröffnet. Das andere ist sie insofern, als sie die Wahrheit (was Gott in Wahrheit ist und will) dem Menschen nicht blos erkennbar, sondern unmittelbar bekannt macht, ihm nicht bloß die Objectivität, aus welcher Gott erkannt werden kann, und das Erkenntnißvermögen, durch dessen Selbstthätigkeit (auf Grund der seinem Geiste eingepflanzten Gottesidee) Gott wirklich erkannt wird, darbietet, sondern seinem Geiste auf Grund dieser

Erkennbarkeit und natürlichen Erkenntniß von ihm ein helleres, seine innersten Tiefen erleuchtendes Licht (1. Cor. 2, 10) der Erkenntniß mittheilt. Die übernatürliche Offenbarung knüpft an die natürliche an, theils restaurirend durch Verscheuchung der Finsterniß und Irrthümer, die sich durch die eigene Schuld des Menschen in seinen Geist eingeschlichen und sein natürliches Gottesbewußtsein verdunkelt und verkehrt haben (Röm. 1, 18. 21), theils weiterführend, überbauend, vollendend, was in dieser grundgelegt und in den allgemeinsten Zügen ausgeführt ist. Es liegt in der Natur der Sache und ist durch die Geschichte der Offenbarung bestätigt, sowie in dem Begriffe der Inspiration sehr bezeichnend ausgedrückt, daß die göttliche Wahrheitsmittheilung an den menschlichen Geist so zu sagen an der Stelle und auf dem Punkte erfolgt, von wo aus ihm alle höhere Erkenntniß der Wahrheit (unter Vermittlung der Außenwelt) entspringt, auf dem Grunde seiner Vernunft, im Quellpunkt seiner Vernunftideen. Sie ist also nicht eine Mittheilung wirklicher Erkenntniß in fertigen Vorstellungen und Begriffen, sondern eine Bereicherung des Quells, aus welcher die wirkliche Gotteserkenntniß durch die Selbstthätigkeit des Geistes hervorgeht, welche hiebei allerdings von dem göttlichen Geiste geleitet zu denken ist. In diesem Sinne hat sich auch der profane Sprachgebrauch des Ausdrucks der Inspiration bemächtigt. Man sagt z. B. von einem Zeitungsartikel, er sei von oben inspirirt; damit meint man aber nicht, daß er fertig von dort ausgegangen und von dem, unter dessen Namen er erscheint, nur unterzeichnet, nicht aber selbstthätig und in seiner Weise ausgearbeitet sei; sondern damit will man sagen, daß Geist und Tendenz des Artikels von dort ausgegangen und dem Verfasser eingegeben, der Artikel selbst aber, der fertige Artikel, sein Werk sei. Das, was uns die Organe der göttlichen Offenbarung (die Thatsache derselben in dem angegebenen Sinne vorausgesetzt) als Wort Gottes und göttliche Wahrheit mittheilen, ist solches also in Wahrheit, und zwar einmal deßhalb, weil es aus unmittelbar göttlicher Quelle geflossen, eine Inspiration des göttlichen Geistes

ist, sodann aber auch deßhalb, weil die Ausfertigung desselben in der Form objectiver menschlicher Erkenntniß, in bestimmten Vorstellungen und Begriffen, und sein schriftlicher oder mündlicher Ausdruck an der Hand unmittelbarer Leitung durch den göttlichen Geist, übrigens aber unbeschadet der Selbstthätigkeit und individuellen Eigenthümlichkeit des menschlichen Geistes, erfolgt ist.

Aus diesem Begriffe der göttlichen Offenbarung und der durch ihre Organe erfolgenden Mittheilung derselben an den Menschen ergeben sich unmittelbar diejenigen Folgerungen, welche als die eigentlichen Prämissen betrachtet werden müssen, von welchen auf die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheit, sowie auf die Natur und das Wesen dieser Erkenntniß mit Sicherheit geschlossen werden kann. Wir fassen sie in nachstehenden Sätzen zusammen:

1) Die an den Geist des Menschen geschehende göttliche Offenbarung ist uns in den Formen menschlichen Denkens und Erkennens gegeben.

2) Ihr Inhalt ist in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem Inhalte der natürlichen Offenbarung; es findet zwischen ihnen das Verhältniß der Ueber- beziehungsweise Unterordnung, nicht aber das des Gegensatzes oder Widerspruchs statt [1]). Das

1) Daher hat die Kirche den Satz verworfen, daß etwas philosophisch wahr sein könne, was theologisch falsch sei, und umgekehrt. Concil. lateranens. V. ses. VIII. gegen Pomponatius (Harduin. Coll. Conc. Tom. IX. p. 1719); früher ebenso die Sorbonne (D'Argentré, coll. judic. de novis errorib.). Man kann an diesem Satze, wie es bekanntlich von Luther und seinen Anhängern geschehen ist (s. unt.), nur Anstoß nehmen, wenn man die Vernunft läugnet und sie für gänzlich verfinstert und unrettbar verloren erklärt, gerade so, wie die sittliche Freiheit. Dann müßte man eigentlich sagen, der Satz sei an sich wohl wahr, aber wie die Dinge jetzt stehen, völlig unpraktisch. Thomas Aq. de verit. contr. gentil. I, 7: Quamvis veritas fidei christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen, quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt. Ea enim, quae naturaliter rationi sunt indita, verissima esse constat in tantum, ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare, nec id, quod fide

letztere Verhältniß zwischen Offenbarung und Vernunft kann nur per accidens eintreten, sofern die Vernunft als subjective dem Irrthum ausgesetzt ist wie auf ihrem eigenen Gebiete (der natürlichen Offenbarung), so auf dem sie transcendirenden Gebiete der Offenbarung, d. h. in der Auffassung des diesem Gebiete eigenthümlichen Wahrheitsgehaltes.

3) Die Aufnahme der göttlichen Offenbarungswahrheit in den Geist durch den Glauben, der wie gesagt, das allgemeine und wesentliche Bewußtsein derselben ist, geschieht nicht durch Verabschiedung der Vernunft oder durch Resignation auf sie, sondern durch Vernunftbethätigung und Vertrauen, per obsequium rationabile (Röm. 12, 1). Das Licht des Glaubens löscht das Licht der Vernunft nicht aus, sondern verscheucht nur die Finsternisse der Vernunft, die Unvernunft, den Aber- und Wahnglauben; es gibt ihm seinen ursprünglichen Glanz zurück und erhöht ihn.

Aus den letzten Sätzen ergibt sich ebenso die innere Möglichkeit, als die Nothwendigkeit der Erkenntniß der Glaubenswahrheiten. Treffend sagt der hl. Augustin [1]): absit, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus. Wenn der Glaube unbeschadet dessen, daß er eine übernatürliche Gabe

---

tenetur, quum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum, vero contrarium est, impossibile est illis principiis, quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse. Daraus folgert Thomas, daß die Argumente, welche gegen den Glauben aus der Vernunft geführt werden, nicht durch richtige Ableitung aus den Vernunftprincipien hergeleitet, daß es nur scheinbare oder sophistische Gründe seien, die die Kraft der Demonstration nicht haben, Einwürfe, welche durch Vernunftgründe gelöst und beseitigt werden könnten. Dieselben Grundsätze spricht Thomas auch anderwärts aus, z. B. super Boetium de trinit: si quid autem, schließt er hier, in dictis philosophorum inveniatur contrarium fidei, hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis. Vgl. unt. die Geschichte der Dogmatik.

1) In dem durchaus sehr lesenswerthen Briefe an Consentius (ep. 120 n. 3.)

Gottes ist, die Selbstthätigkeit unseres vernünftigen Geistes in Anspruch nimmt (wie die Gnade der Wiedergeburt die Selbstthätigkeit unseres sittlichen Vermögens), und wenn sein Inhalt (der Glaube im objectiven Sinne) in einem innern Verhältnisse zu dem Vernunftinhalte steht; so muß dieser Glaube (in beiderlei Beziehung) ein Object sein, womit das vernünftige Denken sich beschäftigen, in das es sich vertiefen und dadurch die Erkenntniß desselben herbeiführen kann. Ist es dem menschlichen Geiste als denkendem Geiste inneres, unabweisbares Bedürfniß, die Wahrheit zu erkennen, wie immer er in ihren Besitz gekommen sein möge, oder wo immer er Wahrheit zu finden hoffen kann; so wird sich ihm dieses Bedürfniß auch gegenüber dem Glauben aufdringen. Aufgenommen in das Bewußtsein unsres Geistes und als göttliche Wahrheit darin festgehalten, muß derselbe in dem Subjecte, dessen Geiste die denkende Betrachtung zum Bedürfniß geworden ist, Gegenstand seines Nachdenkens und damit der Erkenntniß werden. Wir wollen und sollen (uns selbst und Andern) Rechenschaft geben von unserm Glauben, von der Hoffnung des ewigen Lebens, die wir in ihm zu besitzen überzeugt sind (1. Petr. 3, 15).

Wie nun, d. h. auf welchem Wege können wir diese Erkenntniß zu Stande bringen und was kann und soll sie leisten?

Die natürliche Offenbarung Gottes in den Werken seiner Schöpfung (den menschlichen Geist mit eingeschlossen) ist das unwandelbar sich gleich bleibende Buch, in dem Gott mit eigener Hand von sich geschrieben und welches der vernünftige Geist zu lesen, der denkende Geist zu verstehen und so Gott zu erkennen im Stande ist. Die übernatürliche Offenbarung Gottes aber ist die hinzukommende unmittelbare Mittheilung Gottes an den menschlichen Geist, durch welche das natürliche Gottesbewußtsein bereichert und erweitert wird. Das Wesen unsres Geistes im Denken und Erkennen bleibt dabei unverändert dasselbe; nur die Quelle der Wahrheit fließt ihm jetzt reichlicher und reiner als zuvor. Vor und außer der unmittelbaren Offenbarung Gottes ist es die ihm einwohnende Gottesidee und die

in der Schöpfung objectiv gegebene Manifestation Gottes, worauf er sich allein stützen, durch deren denkende Betrachtung allein er die Kenntniß Gottes sich verschaffen kann. Nun öffnet sich ihm in der Offenbarung eine zweite Quelle der Wahrheit, und indem er sein Denken auf ihren Inhalt in Verbindung mit seinem unmittelbaren, natürlichen Gottesbewußtsein richtet, wird seine Erkenntniß Gottes zu einer umfassendern und tiefern zugleich sich gestalten. Der Proceß der Erkenntniß, durch den die theologische Wissenschaft von Gott zu Stande kommt, ist also im Wesentlichen ganz derselbe mit dem, in welchem die philosophische Erkenntniß und Wissenschaft des Absoluten sich realisirt; der Unterschied besteht nur darin, daß der Philosoph von der positiven, dogmatischen Quelle der Wahrheit absieht, welche der Theolog zu der natürlichen hinzunimmt. Wir sagen, zu dieser hinzunimmt. Denn so gewiß der Theolog die Wahrheiten (den Inhalt des Glaubens) nur allein aus den Quellen der Offenbarung schöpft und von der Vernunft als Quelle der Wahrheit ganz absieht, ohne deßhalb eine Wahrheit zu verlieren (denn in der Offenbarung ist die Vernunft nicht blos voraus- sondern zugleich mitgesetzt oder enthalten [1]); so gewiß kann er, sofern ihm die Erkenntniß der Wahrheit, das Wissen des Glaubens herbeizuführen obliegt, seinen Zweck nur erreichen, wenn er zugleich auf die Vernunft als Quelle der Wahrheit und Princip ihrer Erkenntniß eingeht. Denn worin besteht die Erkenntniß der Wahrheit, sei es der philosophischen oder theologischen? Zunächst darin, daß wir ihren Inhalt, das was wahr ist, begreifen, und sodann darin, daß wir uns überzeugen, daß dieser Inhalt wahr ist. Eine solche Erkenntniß ihrer Wahrheit kann die Theologie nur von der Vernunft-Erkenntniß und Ueberzeugung aus gewinnen. Davon kann natürlich nicht die Rede sein, die positive Wahr-

---

1) Offenbarung und Vernunft sind mit zwei concentrischen Kreisen, die von verschiedenen Radien beschrieben werden, zu vergleichen, von denen der eine den andern einschließt.

heit auf die philosophische, die Offenbarung auf die Vernunft zurückzuführen; denn das hieße die Offenbarung als eigene, selbständige Quelle der Wahrheit läugnen, oder sie als untergeordnete Quelle der Vernunft nachsetzen. Aber mit Recht wird die Vernunft als Prüfstein der Offenbarung, wiewohl nur im negativen Sinne gebraucht und die Vernunfterkenntniß als Mittel der Erkenntniß der Offenbarung in Bewegung gesetzt. Die Offenbarung und alle Wahrheiten derselben müssen sich darauf ansehen und untersuchen lassen, ob sie mit der Vernunft oder den Vernunftwahrheiten harmoniren, oder vielmehr, es ist zu erkennen, daß sie damit harmoniren; indem wir dieß erkennen, überzeugen wir uns von der Wahrheit des Gaubens. Die Vernunftwahrheit geht dem Glauben als das an sich Gewisse dem erst zu Beweisenden und als das mehr Bekannte und Gewisse, von dem auf das weniger Bekannte und Gewisse geschlossen wird, insofern voran, als sie die uns von Haus aus eigene Wahrheit und das durch eigene Denkkraft gewisse Wissen, die Offenbarung aber eine mitgetheilte und durch die Auctorität eines Andern gewisse Wahrheit ist. Wollten wir von der Vernunftwahrheit gänzlich absehen, so wäre nur Glauben, nur unmittelbares und freiwilliges Fürwahrhalten, aber keine wissende Erkenntniß oder Ueberzeugung von der Wahrheit seines Inhalts möglich. Eine solche kann allein aus der Vergleichung desselben mit dem Vernunftinhalte hervorgehen. Desgleichen kann eine wissenschaftliche, begriffliche Erkenntniß des Glaubensinhaltes nur daraus hervorgehen, daß wir die Vernunfterkenntniß auf denselben anwenden und durch sie als Mittel ihn begreifen. Ohnedieß bliebe nichts anderes übrig als eine formell logische Behandlung des Glaubens, die den Namen einer wissenschaftlichen Erkenntniß desselben nicht verdiente.

Hiebei ist, wie man wohl sieht, die objective, nicht die subjective, die reine und gesunde, nicht die getrübte und verfinsterte Vernunft vorausgesetzt. Aber ist diese Voraussetzung statthaft? Wenn sie es nicht, wenn sie es in keiner Weise wäre, dann fiele unser ganzes Gebäude einer wissenschaftlichen

Erkenntniß des Glaubens als auf Sand gebaut in sich selbst zusammen; dann gäbe es nur Glauben und nichts als Glauben [1]). Zu solchem Irrationalismus bekennt sich die altprotestantische Dogmatik [2]); ihn vertheidigte später, aber von einem andern Standpunkte aus, P. Bayle [3]). Die katholische Dogmatik verwirft beide Standpunkte, sie nimmt weder eine absolute Verfinsterung der Vernunft (so wenig als eine Vernichtung des sittlichen Vermögens), noch eine absolute Transcendenz der Offenbarung für die (gesunde und reine) Vernunft an. Ist aber die Vernunft dem menschlichen Geiste nicht abhanden gekommen oder in ihr Gegentheil verkehrt, und ist es unzuläßig, die subjective Vernunft von der objectiven zu trennen und folglich im Sinne des Skepticismus zu behaupten, daß die individuell subjective Vernunft außer Stande sei, die Wahrheit, das objectiv und allgemein Gültige zu erkennen: so hat unsre Ableitung Bestand und es ist ein Wissen des Glaubens möglich.

Andrerseits geht aber aus der ganzen Nachweisung der Möglichkeit eines solchen dogmatischen Wissens auch dieß hervor, daß dasselbe nur ein begränztes und kein rein speculatives sein könne. Es kann kein Wissen sein, kraft dessen der Glaubensinhalt schlechthin und auf rein speculative Weise begriffen würde; denn dieß setzte voraus, daß sich die Offenbarung völlig auf

1) Oder wie Tertullian, aber in einem anderen Zusammenhange sagt: Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus (de praescript. haeret. c. 7. vgl. c. 14).

2) Vgl. Dogmatik, 2. Bd. S. 516. Der rationalistische Protestantismus dagegen will nicht einmal mehr das Princip des dogmatischen Wissens: credo ut intelligam anerkennen. Oben S. 227 f.

3) S. Dogmatik, 2. Bd. S. 514 ff. Bayle geht nicht davon aus, daß die Vernunft verfinstert, erblindet sei, ihm gilt sie vielmehr als völlig gesund und der Erkenntniß der Wahrheit auf ihrem Gebiete mächtig. Sein Irrationalismus beruht auf der übertriebenen Steigerung der Offenbarung, der altprotestantische auf der übertriebenen Deprimirung der Vernunft.

Vernunft reduciren und als reine und bloße Vernunftwahrheit begreifen lasse, eine Voraussetzung, die dem Begriff der Offenbarung widerspricht. Die vernünftige Erkenntniß, das Wissen des Glaubens kann nur einerseits in der Erkenntniß bestehen, daß die positive Wahrheit der rein vernünftigen sich unmittelbar anschließt, diese über sich selbst hinaus und ihrer eigentlichen Vollendung entgegenführt, andererseits in dem Nachweis von Analogien der Vernunftwahrheit mit der geoffenbarten, nach welchen wir uns diese denken und sie so, also bloß analogisch, erkennen und begreifen können. Eben deßhalb ist das dogmatische Wissen auch nicht ein solches, das den Glauben (das unmittelbare Fürwahrhalten, die Annahme auf Auctorität) überflüssig machen, oder diesen auf die Bedeutung des ungebildeten Bewußtseins herabdrücken könnte. Der Begriff und das Wesen des Glaubens, das wesentliche und allgemeine Bewußtsein der geoffenbarten Wahrheit zu sein, bleibt dem dogmatischen Wissen gegenüber unangefochten.

Fassen wir die bisherige Erörterung ihrem wesentlichen Inhalte nach zusammen, so ergibt sich als die eigentliche Aufgabe der (in solcher Weise als möglich erkannten) speculativen Dogmatik: den Inhalt des Dogma einerseits in die Form des speculativen Begriffs zu erheben, andrerseits ihn der denkenden Vernunft zu bewähren (als für sie acceptabel) nachzuweisen.

Was nun das erstere betrifft, so kann die Fortbestimmung des dogmatischen Inhalts (der in der Form des gemeinverständlichen, empirischen Bewußtseins gegeben ist) zum speculativen, wissenschaftlichen Begriff im Wesentlichen keine andere sein als diejenige, durch welche überhaupt ein unmittelbarer ideeller Wahrheitsgehalt (eine Vernunftwahrheit) zur wissenschaftlich begrifflichen oder speculativen Erkenntniß gebracht wird. Es ist daher vor allem ins Klare zu bringen, wie dieß zu geschehen hat, mit andern Worten, es ist auf die Theorie der speculativen Erkenntniß überhaupt einzugehen [1]).

1) Wir glauben uns über diese der Philosophie angehörige Lehre hier kürzer fassen zu können, als es §. 5 der Einleitung (1. Ausgabe) geschehen

Wir haben hier nicht zu untersuchen, welche von den verschiedenen Erkenntnißtheorien die wahre sei [1]; dieß ist das Geschäft des Philosophen, nicht des Dogmatikers. Uns hat diejenige als die wahre zu gelten, welche von der Theologie gefordert ist, d. h. diejenige, von der aus ein dogmatisches Wissen unbeschadet des Glaubens (im objectiven und subjectiven Sinne) möglich ist. Indem wir aber die Bedingungen und Forderungen erörtern, welche vom dogmatisch-wissenschaftlichen Standpunkte aus an die philosophische Erkenntnißlehre gestellt werden müssen, werden wir zugleich Gelegenheit haben, die absolute Berechtigung der postulirten Theorie nachzuweisen.

Um zwei Punkte handelt es sich: 1. um das Princip der Wahrheit und ihrer Erkenntniß, 2. um das Gesetz der Bewegung des Denkens, durch welches die speculativ begriffliche oder wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit zu Stande kommt. In ersterer Beziehung haben wir grundsätzlich festzuhalten, daß das Denken (der Verstand) nicht Quelle der Wahrheit, sondern nur Mittel ihrer Erkenntniß ist. Die Wahrheit ist dem Denken (auf allen Gebieten der realen Erkenntniß, reine Logik, reine Mathematik also ausgenommen) gegeben, und wenn gleich, wo immer Wahrheit ist, auch Denken sein muß, so ist dieses doch das Secundäre: so in den Ideen und im unmittelbaren Bewußtsein der Wahrheit. Dem reflectirenden und speculirenden Denken, wodurch die Erkenntniß und Wissenschaft der Wahrheit zu Stande kommt, ist sie in der Vernunft (in den Vernunftideen) und in der Erfahrung einerseits, andrerseits in der Offenbarung gegeben. Es gibt also kein speculatives Denken in dem Sinne eines die Wahrheit producirenden Denkens. Das Denken producirt nur die Erkenntniß und Wissenschaft der Wahrheit, die ihm aus einem über ihm stehenden, unabhängig von

ist. Man wird aber die dort gegebene Auseinandersetzung nicht ohne Nutzen mit der gegenwärtigen vergleichen.

1) Vgl. die neueste gehalt- und lehrreiche Schrift hierüber von Sengler, Erkenntnißlehre. Heidelberg 1858. 1. Bd.

ihm lebendigen Quell zufließt. Daraus folgt unmittelbar, daß der **Begriff** auch nicht die wesentliche Form des Bewußtseins derselben ist. Von welcher fundamentalen und durchgreifenden Wichtigkeit für die Theologie sei dieß, bedarf keiner weitläufigen Ausführung [1]). Die Theologie ruht auf der Voraussetzung einer unmittbaren göttlichen Offenbarung. Wäre nun das Princip der Wahrheit überhaupt und namentlich derjenigen Wahrheit, die Gott und die göttlichen Dinge zu ihrem Gegenstande und Inhalte hat, im Denken zu suchen; so wäre eine Offenbarung Gottes im theologischen Sinne unmöglich, so könnte Gott nur in dem Sinne dem Menschen sich offenbaren, als er sich selbst denkt, indem der menschliche Geist ihn denkt, und in diesem Geiste und seinem Denken sich selbst erst offenbar, selbstbewußter Geist wird. Die Theologie setzt ferner den Glauben, die Annahme der geoffenbarten Wahrheit auf Auctorität, als die wesentliche und allgemeine (dem Denker wie dem gemeinen Manne gleich unentbehrliche) Form des Bewußtseins derselben fest und kann daher nicht zulassen, daß das Denken, das speculative Denken die Bedingung ihres vollen und reinen Besitzes, der speculative Begriff die wesentliche Form des wahren Bewußtseins der Wahrheit sei. Die Lehre, daß im Denken die Quelle der Wahrheit zu suchen und der Begriff die wesentliche Form ihres Bewußtseins sei, führt mit Nothwendigkeit auf den Pantheismus und spricht das ihm eigenthümliche Formalprincip aus. Der Apriorismus wie er bei Cartesius und in etwas anderer Weise bei Kant vorkommt, d. h. der Versuch, die Wahrheit, statt sie aus Erfahrung oder aus der Vernunft (als Vermögen der Ideen) zu empfangen und das Denken darauf anzuwenden um zu ihrer wissenschaftlichen Erkenntniß zu gelangen, lediglich durch Denkthätigkeit herauszubringen [2]), und nur das

---

1) Es hat sich dieß uns auch bereits thatsächlich erprobt bei den Erörterungen über die substantielle Perfection der Offenbarung §. 7.

2) Bekanntlich stellte **Kant** diesen Versuch an und bezeichnete als die Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft die Lösung der (der Metaphysik vorausgehenden) Frage: wie sind **synthetische** Urtheile *a priori* möglich?

so Herausgebrachte, oder wie Cartesius sagte, das was wir klar und deutlich erkennen (quod clare et distincte percipimus) als wahr anzuerkennen: dieser Versuch, der von den genannten Philosophen zunächst nicht pantheistisch gemeint war, indem sie vielmehr einer theistischen Ueberzeugung huldigten, führte mit innerer Nothwendigkeit die Untergrabung des Theismus herbei und war der Vorläufer des Pantheismus. Die Geschichte der neuern Philosophie bestätigt unsre Behauptung. Aus dem Cartesianismus entwickelte sich bekanntlich der Spinozismus. Die nächste und gewissermaßen handgreifliche Folge des Kantischen Apriorismus aber war der transcendentale Idealismus Kants, sofort der reine, in Pantheismus umschlagende Idealismus Fichte's und schließlich der idealistische Pantheismus Hegels, zwischen welche das Schelling'sche Identitätssystem hineinfällt.

Was sodann das Gesetz der Bewegung des Denkens betrifft, durch welches der speculative Begriff (die speculative Erkenntniß) der Wahrheit gewonnen wird, so bestimmt sich dieses begreiflich nach der Natur des Formalprincips; von der Theorie des Apriorismus aus muß es sich ganz anders gestalten, als von dem entgegengesetzten Grundsatze aus, wornach die Wahrheit (alle reale Wahrheit) dem Denken gegeben ist. Die thatsächlichen Momente des Bewußtseins zwar in seinem (dialektischen) Fortschritt von der Anschauung oder unmittelbaren Wahrnehmung durch die Vorstellung hindurch zu dem Begriff muß jede Erkenntnißtheorie anerkennen; aber ihre Bedeutung und ihr Verhältniß zur Erkenntniß der Wahrheit (und dieser selbst) gestaltet sich auf beiden Standpunkten nothwendig verschieden. So finden wir es auch in der That. Nach Hegel — dessen Theorie des Bewußtseins am vollständigsten und consequentesten dem apriorischen Princip gemäß ausgebildet ist — hat die Erkenntniß der Wahrheit in der Anschauung, im Gefühl nur ihren zeitlichen (empirischen) Anfang; das ihnen entsprechende Bewußtsein der Wahrheit (das unmittelbare Bewußtsein) ist der Form nach sinnlich, dem Inhalte nach beschränkt, daher weder formell noch materiell das wahre.

Auch das vorstellende Bewußtsein ist noch nicht das wahre, sofern das vorstellende Denken ein „in endlichen Gegensätzen nistendes", wie das anschauende oder wahrnehmende ein im Sinnlichen befangenes ist. Erst der speculative Begriff ist das wahre Bewußtsein der Wahrheit, in dem alles Sinnliche und Endliche abgestreift und die Wahrheit, wie sie an sich selbst ist, erfaßt wird. Der speculative Begriff ist das reine und absolute, das mit seinem Gegenstande identische Wissen desselben. Das Gesetz der Bewegung des zum Begriff fortschreitenden Denkens (der Dialektik des Bewußtseins) ist diesem Formalprincip zufolge die Negation, nicht die Determination, die Reduction, nicht die Induction, oder, wie es Spinoza ausdrückt, die Determination als Negation (omnis determinatio est negatio).

Der Inhalt des speculativen Begriffs ist daher nothwendig ein anderer, als der des gemeinen, empirischen Bewußtseins. Es ist nicht — wie man glauben machen will — auf beiden Seiten dieselbe Wahrheit und nur die Form des Bewußtseins derselben eine verschiedene, sondern es ist ein anderes Bewußtsein der Wahrheit ihrem wesentlichen Gehalte nach. Gerade daran aber, daß dieß philosophische Bewußtsein der Wahrheit in wesentlichen Gegensatz tritt mit dem allgemeinen, ohne selbst allgemein werden zu können — weil es formell ein partikuläres, das der speculativen Denker ist, die Form aber den Inhalt und somit die Wahrheit wesentlich bestimmt — gerade daran erkennt man die Unhaltbarkeit dieses ganzen Standpunktes, folglich auch die Unhaltbarkeit der Theorie, wornach das Denken die Quelle der Wahrheit und der Begriff die wesentliche Form ihres Bewußtseins ist. Wenn es überhaupt Wahrheit, als solche erkennbare Wahrheit und folglich sichere Ueberzeugungen für den Menschen gibt; so muß sie Allen zugänglich und die Ueberzeugung davon ein Gemeingut Aller sein können, diejenige Wahrheit wenigstens, die von dem vernünftigen Geistesleben des Menschen unzertrennlich, die für den vernünftigen Geist (in seiner Erhabenheit über das Thier) ganz dasselbe ist, was für

den physischen Menschen Nahrung, Bewegung, Licht, Luft, sinnliche Empfindung und Lust. Dieß kann sie aber nicht sein, wenn die Wahrheit zugleich mit der Ueberzeugung von ihr nur erst in der Form des speculativen Begriffs erreicht, nur durch speculatives Denken errungen wird; wenn es nicht eine von den Operationen des wissenschaftlichen Denkens unabhängige Quelle und ein unmittelbares Bewußtsein derselben, eine unabhängig von dem reflectirenden und speculirenden Denken feststehende Ueberzeugung von ihr gibt. Hiedurch beweisen wir die Wahrheit unserer Annahme, daß die Quelle der Wahrheit über dem Denken (Verstand) liege und das reflectirende und speculirende Denken nur das Mittel ihrer wissenschaftlichen Erkenntniß sei. Stoße diesen Beweis um, wer es kann.

Kehren wir zu unserem Gegenstande zurück. Vor Allem dürfte es ohne Beweis einleuchten, daß auf demselben Weg, auf welchem der wissenschaftliche Begriff des Dogma gefunden, auch die wissenschaftliche Ueberzeugung von seiner Wahrheit gewonnen wird, daß beide Aufgaben nicht von einander zu trennen und abgesondert zu behandeln, sondern zusammen und gleichzeitig zu lösen sind und nur gleichzeitig ihre Lösung finden können. Wie dieses zu geschehen habe, ist hier ganz im Allgemeinen zu bestimmen, so aber kann es nur vergleichsweise ausgesprochen werden. Wie die Philosophie, ausgehend von den Vernunftideen durch denkende Betrachtung der Welt (der äußern und innern) das religiöse, sittliche und rechtliche Bewußtsein des Geistes seiner wesentlichen Wahrheit nach bestimmt und begründet und auf diese Weise eine wissenschaftliche Erkenntniß der allgemein geltenden Ueberzeugungen (unmittelbaren Vernunftwahrheiten) und das wissenschaftliche Bewußtsein ihrer allgemeinen Gültigkeit zu Tage fördert; auf dieselbe Weise kommt das dogmatische Wissen, die dogmatische Wissenschaft zu Stande. Was der Philosophie die unmittelbaren Vernunftwahrheiten, wie sie in dem allgemeinen Bewußtsein empirische Gestalt haben, das sind der Dogmatik die kirchlichen Glaubenslehren oder Dogmen; und wie die Philosophie von den Ver-

nunftideen (der religiösen, sittlichen und rechtlichen, den Ideen des Wahren, Guten und Schönen), als den Ur- und Musterbildern jener Wahrheiten ausgeht, so geht die Dogmatik von den an die Vernunftideen sich anschließenden christlichen Wahrheiten aus, die den einzelnen dogmatischen Bestimmungen als das Principielle und Allgemeine zu Grund liegen und durch sie ihrem objectiven Gehalte nach entwickelt und bestimmt sind. Und wenn der Philosophie die denkende Weltbetrachtung das Mittel ist, die unmittelbaren Vernunftwahrheiten in den wissenschaftlichen (speculativen) Begriff zu fassen und dem denkenden Geiste zu bewähren; so ist der Dogmatik das vernünftige (mit dem objectiven und reinen Vernunftinhalt erfüllte) Denken, die philosophirende Vernunft das Mittel, die Glaubenswahrheiten wissenschaftlich zu erkennen und dem vernünftig denkenden Geiste zu bewähren.

Demnächst wird kaum nöthig sein, zu sagen, daß, wie die Philosophie, wenn sie durch denkende Weltbetrachtung die Vernunftideen als objectiv reale nachweist, nicht auf dem Wege der Deduction aus allgemeinen Begriffen (per syllogismum), sondern auf dem der Induction (synthetischer Urtheile) zu dem concreten Begriff der Idee fortschreitet, dasselbe in ähnlicher Weise auch für die Dogmatik gilt. Eine bloß logische Analyse der dogmatischen Wahrheiten und ein bloßes Ratiociniren aus den ihnen zu Grund liegenden allgemeinen Begriffen ist nicht das ächte wissenschaftliche Verfahren, sondern ein bloß scheinwissenschaftliches. Durch ein solches Verfahren wird das, was wir schon wissen und uns gewiß ist (nämlich auf Grund des Glaubens), bloß klar gemacht; und darin besteht eben seine wissenschaftliche Unächtheit, daß es sich den Schein gibt, als würde durch dasselbe wissenschaftlich wahr gemacht, was bisher bloß unmittelbar wahr, auf Auctorität angenommen war.

Weiterhin bedarf es der bloßen Erinnerung, daß mit der wissenschaftlichen Erkenntniß des Dogma die Widerlegung der vom Standpunkte des Verstandes und der Vernunft gegen dasselbe erhobenen Einwendungen und Zweifel Hand in Hand

geht. Darein hat man zuweilen die eigentliche und einzige Aufgabe des dogmatischen Wissens setzen wollen. Man hat gemeint, die Geheimnisse des Glaubens ließen sich nicht direkt erkennen, und verstehen (geschweige völlig begreifen und durchdringen), sondern nur gegen den Vorwurf des Widerspruchs mit sich selbst (der logischen Unmöglichkeit) und mit unläugbaren Wahrheiten der Vernunft (der metaphysischen Unmöglichkeit) vertheidigen; es ließe sich nicht nachweisen, daß sie wahr und für die Vernunft acceptabel, sondern nur daß sie nicht unwahr, daß die Einwürfe der Vernunft gegen sie keine nothwendigen und stichhaltigen Wahrheiten seien [1]). Allein hier ist das eine von dem andern nicht zu trennen. Man kann den Vorwurf des Widerspruchs oder der Vernunftwidrigkeit nur auf Grund der nachweisbaren innern Uebereinstimmung des Dogma mit dem Denken und vernünftigen Erkennen ablehnen; sonst wäre die Vertheidigung desselben eine bloß äußerliche, die auf den Gegner keinen Eindruck macht. Eben deßhalb aber, weil die Widerlegung auf dem Fundament der innern Erkennbarkeit des Dogma beruht und diese keine absolute ist, kann auch sie keine schlechthin zwingende, absolute sein. Dieß ist auch die Ansicht des hl. Thomas [1]).

Schon aus der Untersuchung der Möglichkeit des dogmatischen Wissens hat sich uns ergeben, daß dasselbe nur ein begränztes und beschränktes sein könne. Jetzt, da uns vor Augen liegt, wie es zu Stande kommt und was es leistet, erkennen wir, daß es in Wahrheit kein anderes ist. Durch die Offenbarung ist der menschliche Geist mit neuen Wahrheiten bereichert, aber sein Erkenntnißvermögen und die Erkenntnißweise sind unverändert dieselben geblieben. Wenn er die ihm eigenen Vernunftwahrheiten nicht absolut begreifen kann, indem das Mittel, die denkende Betrachtung der Welt, nicht hinreicht, den unendlichen Inhalt der Idee zu erschöpfen und ihn adäquat zu

1) So Lessing und im Grunde auch Leibnitz. S. 2. Band der Dogmatik S. 521 Anm. Vgl. die Thomistische Lehre über diesen Punkt in der Geschichte der Dogmatik.

2) Vgl. Geschichte der Dogmatik.

erkennen; wie sollte er den viel tiefern und reichern Sinn der göttlichen Geheimnisse durch dasselbe Mittel absolut begreifen können? Wir mögen immer tiefer in den Inhalt der Idee eindringen, ihren Sinn klarer erfassen, und der eine darin glücklicher sein als der andere — denn die Geistesgaben sind nicht gleich vertheilt — niemals werden wir ihn völlig begreifen. Auch das vorgeschrittenste und vollkommenste Wissen wird immer von dem Bewußtsein der Unwissenheit begleitet sein. So kehren wir zum einfachen Glauben zurück, nicht mit dem Gefühle der Unlust und getäuschter Hoffnung, wie einer, der einen falschen oder vergeblichen Weg gemacht [1]), sondern mit dem Bewußtsein, daß der Glaube das Fundament und die lebendige Wurzel aller Erkenntniß ist. Nisi credideritis, non intelligetis. Auf die objectiv-wissenschaftliche Erkenntniß ist der übernatürliche Charakter des subjectiv moralischen Gewißseins von der Wahrheit des göttlichen Wortes, der eine Wirkung der Gnade des hl. Geistes ist, ohne Einfluß; wohl aber kommt er in Betracht bei der mystischen Speculation. Diese ist keine theoretisch-wissenschaftliche Erkenntniß, sondern bewegt sich ganz auf dem Gebiete des subjectiven Geistes. Sie kann daher aus der unmittelbaren göttlichen Erleuchtung, die eine subjective ist, Nahrung ziehen, wogegen jene, weil sie lediglich auf das Objective und Allgemeine ausgeht, davon abstrahiren muß.

§. 15.

Glauben und Wissen in ihrer Beziehung auf das Subject.

Das aus der Reflexion auf das unmittelbare Bewußtsein entspringende (§. 11) und durch die dialektische Bewegung des Denkens zum speculativen Begriff vordringende Wissen erscheint zwar als ein wirkliches Hinausgehen des Geistes über die Unmittelbarkeit seines Bewußtseins (Glaubens) und als Ueber-

---

1) Ein Gefühl, dem der Eleate Xenophanes einen wahrhaft rührenden Ausdruck gegeben. Sext. Emp. hypotypos. Phyrrh. I. §. 224.

gehen zu einem andern, dem wissenden (vermittelten) Bewußtsein der Wahrheit; aber es ist deßungeachtet kein Abwerfen oder Aufheben des Glaubens, sondern es gilt hier ganz das Wort des Dichters:

Aeltestes bewahrt mit Treue,
Freudig aufgefaßt das Neue.

Im Fortgange des Geistes vom unmittelbaren zum mittelbaren Wissen wird nicht nothwendig die Wahrheit des erstern in Frage gestellt und der Zustand der unbefangenen Gläubigkeit aufgehoben, zerstört, negirt; sondern solches ist nur möglich und kann per accidens eintreten, je nach der subjectiven Stimmung und Verfassung des Geistes. An und für sich ist das Verhältniß vielmehr einfach dieses, daß ein anderes Wissen derselben Wahrheit, ein Wissen, von dem der Geist im Zustande der unbefangenen Gläubigkeit nichts weiß und für das er auf diesem Standpunkte auch gar kein Bedürfniß hat, geschaffen und zu dem Glauben hinzugebracht wird. Die Wahrheit ist beiden gemein, sie schöpfen sie aus derselben Quelle; denn der denkende Geist, durch dessen Thätigkeit das wissende Bewußtsein derselben hervorgerufen wird, verhält sich hiebei nicht als producirendes, sondern nur als verwerthendes, die Erkenntniß der Wahrheit bewirkendes Vermögen. Wenn der menschliche Geist, durch seine Natur als denkender Geist dazu aufgefordert, das Gebiet der Erkenntniß der Wahrheit betritt; so wirft er sich Fragen auf oder stellt sich Aufgaben, die ihn an und für sich in der Unmittelbarkeit seines Daseins, Wesens und Lebens nicht interessiren, die ihm nur insofern sich aufdringen, als er auf sich selbst reflectirt, als er aus sich (aus der Totalität seines Seins und Wesens) heraustritt und nach dieser besondern Seite als denkender Geist sich manifestiren will. Diese Fragen, zu denen ihm sein unmittelbares Bewußtsein wohl den Stoff, aber nicht den Anlaß gibt, sind daher auch nicht rückgreifender, sondern vorwärts treibender Art; sie ergreifen den Inhalt und die Form desselben nicht so, daß das unmittelbare Bewußtsein der Wahrheit dadurch negirt oder

auch nur suspendirt würde, sondern sie formuliren auf Grundlage und nach Maßgabe desselben lediglich die Aufgaben oder Probleme der Erkenntniß der Wahrheit. Sie entspringen nicht aus dem Zweifel des Geistes an der Wahrheit seines unmittelbaren Bewußtseins und sind somit keine gegen diese gerichtete Instanzen, sondern Testificationen seines Wissenstriebs, der in ihm erwachten, auf sich reflectirenden Denkthätigkeit, um zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen.

Wenn man behauptet [1]), der unbefangene Glaube schließe jedes Interesse an religions-philosophischen Untersuchungen aus; so ist dieß in dem Sinne wahr, daß er für sich kein solches Interesse hat, weil er sich selbst genug ist und den Zweifel nicht kennt. Falsch aber ist die Behauptung, wenn gesagt werden will, der Glaube lasse im Interesse seiner Selbsterhaltung solche Untersuchungen oder überhaupt die Erkenntniß, das Wissen nicht zu. Nur solche Untersuchungen kann er nicht zulassen, welche die Wahrheit erst ausfindig und den Geist davon gewiß zu machen prätendiren. Denn nicht nur kennt er den Zweifel für sich nicht, er anerkennt ihn auch nicht als Ausgangspunkt und Princip für die Erkenntniß der Wahrheit. Der Glaube schließt die Erkenntniß so wenig aus, daß er sie vielmehr sucht (fides quaerens intellectum, credo ut intelligam). Anselm bezeichnet es als Nachlässigkeit, wenn wir, im Glauben einmal befestigt, nicht auch nach der Erkenntniß des Glaubens streben wollten [2]). Wie sich von selbst versteht, ist es aber nicht der Glaube selber, sondern das gläubige Subject, welches nach Erkenntniß der Wahrheit verlangt. Das Subject, der menschliche Geist, hat nämlich mehrfache Interessen, wie er verschiedene Vermögen hat. Aus dieser Verschiedenheit der Interessen, die er zu seiner allseitigen Ausbildung und Befriedigung verfolgt, muß man den Ueber- und Fortgang vom

---

1) Erdmann in seiner der Religionsphilosophie von Billroth vorausgeschickten Abhandlung S. 14. Vgl. desselben Vorlesungen über Glauben und Wissen. Berlin 1837.

2) S. in der Geschichte der Dogmatik die Belegstellen.

Glauben zum Wissen erklären, nicht aber aus einer Zerfallenheit mit sich selbst, aus einem Irrewerden an dem bisher Geglaubten, aus einem Zwiespalt des Gemüthes. Ein solcher Zwiespalt ist, wie gesagt, bloß accidentell, nicht die wesentliche Ursache, die den Geist auf das Gebiet der denkenden Erkenntniß führt, sondern die zufällige, eine mögliche Ursache. Auch die Philosophie verdankt ihren Ursprung nicht einem Zwiespalt des menschlichen Geistes mit sich selber, nicht einem Zerfallensein mit des Geistes ursprünglichen und unmittelbaren Ueberzeugungen; nicht, indem er sich von ihnen zurückzieht, sie aufgibt, fallen läßt oder gar flieht und haßt, sondern damit, daß er in der Kraft des Interesses, das sie für ihn haben, auf sie denkend eingeht und ihre Wahrheit zu erkennen sucht, betritt er in Wahrheit das Gebiet der Weisheit, d. h. des Wissens der höchsten, das menschliche Leben über das thierische erhebenden und es zu einem unveränderlichen und göttlichen umschaffenden Wahrheiten; denn die Philosophie ist, was ihr Name sagt, Liebe zur Weisheit, nicht Zweifelsucht oder zweifelnde Wahrheitssucht [1]).

Der positive Glaube, das Fürwahrhalten auf Auctorität ist seinem Wesen nach ein geistig sittlicher Act, ein zugleich vernünftiges und freiwilliges Fürwahrannehmen des durch die göttliche Auctorität Gebotenen. Es ist nicht der Geist bloß als solcher, als Intelligenz, als Denk- und Erkenntnißkraft, sondern der Geist in der ursprünglichen Einheit seines Wesens als Intelligenz und Wille, worin der Glaube seinen Sitz hat, worin er lebt und webt; es ist der ganze geistige Mensch, den er in

1) Der verkehrte Wissenstrieb ist ganz analog dem verkehrten Willenstrieb. Durch Ungehorsam und Auflehnung gegen das ursprüngliche göttliche Gesetz (im Gewissen), durch die Sucht, absolut frei und Gott gleich zu sein, statt an seinen Willen gebunden und ihm unterworfen zu sein, entsteht die Sünde. Aus der Auflehnung gegen die ursprüngliche Wahrheit im Glauben, durch die Sucht, die Wahrheit unabhängig von aller Auctorität durch schlechthin freies Denken zu erkennen, entsteht die absolute Lüge, der radicale Irrthum, der Pantheismus.

Anspruch nimmt; in diesem Sinne sagt man, er habe im Gemüth oder im Herzen seinen Sitz. Wie anders könnte auch seine Wirkung, die Entzündung des göttlichen Lebens im Menschen, die Einigung des Menschen mit Gottt begriffen werden, als daraus, daß er den ganzen höhern Menschen ergreift und eine Bethätigung desselben ist? Sein Inhalt aber (die fides, quae creditur) ist die göttliche Wahrheit, die sich dem Geiste als solche unmittelbar darstellt und so von ihm ergriffen wird, die Offenbarung Gottes, sei es als natürliche oder als übernatürliche. In ihr naht sich Gott dem Menschen in persönlicher Weise und theilt sich ihm mit; im Glauben ergreift der Mensch die ihm gebotene Hand und einigt sich mit Gott durch Hingabe an ihn. Daher sagt der Apostel von dem Evangelium Jesu Christi, daß es eine Kraft Gottes sei zum Heile für jeden, der daran glaubt (Röm. 1, 16). Das Heilsinteresse ist das höchste, aber es ist nicht das einzige. Das Interesse, das der Geist als denkender an der Wahrheit hat, ist ein davon ganz verschiedenes, ein rein theoretisches, das als solches mit der Seligkeit des Menschen nichts zu schaffen hat. Dieses Interesse verbindet sich mit jenem, indem es sich ihm unterordnet; die diesem Verhältniß entsprechende Richtung des Geistes charakterisirt sich daher nicht als Suchen nach Wahrheit, als ob ihm noch nirgends eine aufgegangen oder offenbar geworden, oder die ihm gegebene Wahrheit noch jeglicher Legitimation entbehrte, sondern als Streben nach denkender Erkenntniß des ursprünglich und unmittelbar Wahren. Wenn der Mensch im Glauben an die ihm in seiner Vernunft oder in der unmittelbaren göttlichen Offenbarung gegebenen Wahrheit sich mit Gott persönlich verbunden und so sich als unvergänglich und unsterblich weiß, so liebt er diese Wahrheit (denn eine Liebe zu einem noch ganz unbekannten Etwas gibt es nicht, wie Augustin sagt) und hält fester an ihr, als an seinem eigenen leiblichen Leben; und diese alles andere hintansetzende Liebe zu ihr ist es, die ihn treibt, sich derselben in jeder Weise zu bemächtigen, also auch denkend sie zu erfassen, zu besitzen und zu genießen.

Wäre der Zweifel die Triebfeder des Wissens, der Stachel, der in allem Denken steckt, so läge er schon im ursprünglichen Bewußtsein, im Glauben selber, nur latent und noch nicht empfunden; denn auch im Glauben ist Denken, so gewiß er eine That des Geistes ist, nur nicht reflectirendes Denken. Nach dieser Auffassung lägen im Glauben zwei sich widersprechende Principien, aber noch gebunden; mit der Reflexion begänne das Bewußtsein oder Gefühl der Spannung (der Zweifel), und das Wissen vollbrächte den Bruch. Wie das Samenkorn nur dadurch, daß es in der Erde abstirbt, den treibenden Keim des in ihm verborgenen Lebens entfaltet und Frucht bringt, so müßte auch der Glaube in sich selber aufgelöst, die Wahrheit aus ihm befreit und durch das auf ihn gerichtete zweifelsüchtige Denken fruchtbar gemacht werden. Die religiösen Ansichten hätten sich erst vor den philosophischen zu rechtfertigen, sie müßten rationalisirt werden. Sind sie vernünftig, so werden sie als solche durch das philosophische Denken erkannt und empfangen von ihm ihre Legitimation; sind sie es nicht, so werden sie ausgeschieden und abgethan. In dem letzten Falle endigt das, was man die „Versöhnung" zwischen Glauben und Wissen nennt, damit, daß der Glaube materialiter und formaliter ab- und ausgewiesen, in dem andern damit, daß er zur Vernunft bekehrt, in das Gewand des Wissens gesteckt, umgeformt wird. So faßt der Rationalismus das Verhältniß des Wissens zum Glauben, der Philosophie zur Religion auf.

Es ist nur eine andere Wendung und Gestalt derselben rationalistischen Grundanschauung, wenn Andere in der Absicht, Religion und Philosophie gegen einander sicher zu stellen und einen Conflict zwischen ihnen unmöglich zu machen, sie gänzlich von einander trennen und so den Zwiespalt mit der Wurzel ausrotten zu können meinten. Diese verweisen die Religion und den Glauben in das Gebiet des bloßen G e f ü h l s und überlassen der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt das ganze Gebiet der o b j e c t i v e n W a h r h e i t und Erkenntniß

zur ausschließlichen Domäne [1]). So wäre allerdings ewig Friede zwischen ihnen und ein Krieg unmöglich; denn so könnten sich die Gegner niemals treffen und handgemein mit einander werden. Aber die wesentliche Einheit des menschlichen Geistes und der lebendige Wechselverkehr aller seiner Facultäten und Functionen läßt eine solche Trennung des Glaubens vom Wissen nicht zu, und wir sehen deßhalb auch den Frieden zwischen ihnen auf diesem Fuße nirgends hergestellt oder gesichert. Denn angenommen auch, die Religion sei ursprünglich und wesentlich Gefühl, nämlich das sich schlechthin abhängig Fühlen oder Wissen des Subjects von einem unbedingten, alles bestimmenden Etwas (Object); so muß der subjective Geist, dessen höheres Selbstbewußtsein eben in diesem Gefühle bestehen soll, das ihm im Glauben noch ganz unbekannte und nur subjectiv gewisse Etwas nothwendig sich klar machen und deuten, er muß sich fragen, ob so etwas auch wirklich sei und was es sei. Er muß und wird sich mithin ein objectives Wissen und objective Gewißheit darüber um so mehr verschaffen, als ja angenommen ist, daß das objective Wissen eine ihm wesentliche Function sei. Es kann daher die Entscheidung darüber, ob die religiösen Gefühle wahr und wie weit sie wahr seien, gar nicht ausbleiben. Da nun diese Entscheidung dem objectiven Wissen des Geistes, der Philosophie ausschließlich zugesprochen und dem religiösen Glauben eine ihm selbst eigene ursprüngliche Gewähr seiner Wahrheit nicht zugestanden wird; so ist das Endergebniß auch dieser Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen kein anderes als das obige, nämlich die völlige und unbedingte Abhängigkeit der Religion von der Philosophie. Den thatsächlichen Beweis hiefür liefert die Schleiermacher'sche Dogmatik selbst, wenn es eines solchen bei der vollkommenen Evidenz des theoretischen Beweises überhaupt noch bedürfte. Die denkende und erkennende Vernunft (Philosophie) ist auch von dieser Auffassung aus die oberste herrschende Macht in dem

---

1) Schleiermacher, der christl. Glaube; I. §. 3.

Geistesleben des Menschen, der sich alles, was auf Wahrheit Anspruch machen will, und vor Allem die Religion, die uns in unmittelbarer Beziehung zur höchsten Objectivität, dem eigentlichen Gegenstand der philosophischen Erkenntniß, setzt und in dieser unmittelbaren Beziehung ihr Wesen hat, unterwerfen muß. Ja von ihr aus ist ein ungestörtes friedliches Zusammensein von Glauben und Wissen noch viel weniger denkbar, als nach der vorhin betrachteten Auffassung, insofern diese wenigstens die Gütergemeinschaft beider einräumt und nur die beiderseitigen Gränzen und Rechtstitel nicht gehörig respectirt.

§. 16.

Fortsetzung. Glauben und Wissen in objectiver Beziehung (Theologie und Philosophie).

Im Vorstehenden haben wir gezeigt, daß Glauben und Wissen als Zuständlichkeiten des subjectiven Geistes neben einander bestehen können und der Uebergang vom Glauben zum Wissen nicht nothwendig einen Bruch mit dem Glauben involvire. Wir haben diesen Satz geltend gemacht für beide Gebiete der höhern Wahrheit, das philosophische und das theologische, und angedeutet, daß er sich für das erstere auch aus rein philosophischen Gründen behaupten lasse. Jedenfalls aber erscheint er, und zwar nach beiden Seiten, als Postulat der Theologie, als eine für die Dogmatik als Wissenschaft nothwendige Voraussetzung (§. 14).

Nun muß aber auch das Verhältniß von Glauben und Wissen in objectiver Beziehung ins Auge gefaßt und untersucht werden, wie sie sich in dieser Beziehung zu einander verhalten.

Wir nehmen an, daß es zwei Gebiete der höhern Wahrheit gibt, das Gebiet der Vernunft und das der unmittelbaren Offenbarung, und daß, was damit gegeben ist, die Annahme und Erkenntniß der Wahrheit auf jedem der beiden Gebiete nach eigenen Principien erfolgt. Dieß vorausgesetzt, leuchtet

von selbst ein, daß die beiderseitigen Wissenschaften in Beziehung zu einander treten. Die Frage ist also, welches diese Beziehungen seien und innerhalb welcher Gränzen sich beide zu bewegen haben, damit dieselben freundliche und förderliche seien und der Conflict vermieden werde. Nach der Natur der Sache hat die Philosophie um ihre Selbständigkeit als freie und reine Vernunftforschung besorgt zu sein, die Theologie ihrerseits ihre Würde als Besitzerin einer höhern Wahrheit zu wahren. Der Theologie liegt die Tendenz nahe, der Philosophie Befehle zu ertheilen und die positiven Wahrheiten als Norm und Regel aller Wahrheit geltend zu machen; der Philosophie ihrerseits das Bestreben, nichts als Wahrheit anzuerkennen, was nicht durch bloße Vernunft erkannt werden kann, mithin die Theologie zu excludiren oder zu rationalisiren, d. h. die positiven Wahrheiten auf das Maaß des Vernunftinhalts zu reduciren. Beide Richtungen müssen wir von jener Voraussetzung aus als extravagant, übergreifend und unstatthaft bezeichnen.

Sprechen wir zuerst von der philosophischen.

Bekanntlich hat Cartesius, der Vater der neuern Philosophie, den Zweifel als Princip der Untersuchung der Wahrheit erklärt, den Zweifel an allen wie immer unmittelbar gegebenen (d. h. dem reflectirenden und speculirenden Denken vorausgehenden), durch Ueberlieferung, Erziehung und sinnliche Erfahrung erlangten Wahrheiten, und ein Fundament der Wahrheit gesucht, das jedem Zweifel widersteht, um sofort auf diesem Fundament (das er in der Selbstgewißheit des denkenden Geistes, in seinem cogito ergo sum gefunden) ein Gebäude der Wahrheit und ihrer Erkenntniß von unzerstörlicher Dauer und unerschütterlicher Festigkeit zu errichten. Diese Auffassung der Philosophie stammt nicht erst von Cartesius; sie ist fast so alt als die Philosophie selbst und scheint von ihrem Begriffe unzertrennlich zu sein. Denn wenn sich die Philosophie als die von keiner Voraussetzung, keiner Erfahrung, keiner Auctorität abhängige, durch die bloße Kraft der denkenden Vernunft sich realisirende Erkenntniß der Wahrheit, als diese schlechthin vor-

aussetzungslose Wissenschaft des Absoluten erkennt; so ist sie auch die absolute Wissenschaft und das Maaß aller andern, oder wie Aristoteles von der philosophischen Theologie, der philosophia prima oder Metaphysik sagt, das Haupt aller Wissenschaften, der diese, gleichsam ihre Mägde (ὥσπερ δοῦλαι), nicht widersprechen dürfen [1]). Diese Voraussetzung, welche die Philosophie in solcher Weise für sich selbst aufstellt und worin sie den wahren Ausdruck ihrer Idee erkennt, nämlich schlechthin aprioriſches Wissen des Absoluten zu sein, ist das πρῶτον ψεῦδος der Philosophie, womit sie nothwendig in Pantheismus auslauft. Es gibt kein absolutes Wissen, keine reine, schlechthin voraussetzungslose, durch bloßes Denken zu Stande kommende Erkenntniß der Wahrheit, weil das Denken nicht Quelle der Wahrheit, sondern nur Mittel ihrer Erkenntniß ist (vgl. §. 14). Der Standpunkt aller apriorischen Philosophie ist ein rein fictiver.

Was die der eben bezeichneten philosophischen correspondirende Extravaganz der Theologie betrifft, so liegt diese, wenigstens wie sie in unserer Zeit hervortritt, weniger in einer principiell falschen Auffassung der Theologie, als in einer gewissen Voreiligkeit der von ihrem berechtigten Standpunkte aus gezogenen Conclusion auf ihr Verhältniß zur Philosophie. Davon ausgehend, daß die Philosophie Vernunftwissenschaft ist, die Theologie aber eine höhere Wahrheit besitzt, ist man geneigt, ihr Verhältniß dahin zu bestimmen, daß, während die Philosophie dem Glauben zur Erkenntniß und Wissenschaft verhilft (also die Theologie formell möglich macht), die Theologie dem Wissen eine Fülle ihm unbekannter Wahrheiten zuführe und so die Philosophie materiell bereichere und ihr zu ihrer Vollendung verhelfe. Man anerkennt, daß die Philosophie die Priorität vor der Theologie habe (wie die Vernunft vor der Offenbarung), und insofern, als sie dieser vorausgeht und sogar eine nothwendige Voraussetzung für sie ist, auch selbständig und unab-

---

1) Eth. Nicom. VI, 7. Metaph. II, 2.

hängig für sich bestehe. Aber indem man nun darauf reflectirt, daß die Philosophie in ihrem Fürsichsein doch nur auf den magern und schwankenden Boden der durch Vernunft erkennbaren Wahrheiten beschränkt sei, wogegen der Theologie der durch unmittelbare Gottesoffenbarung gegebene reichere, tiefere und gewissere Inhalt über Gott und die göttlichen Dinge zu Gebot stehe, so glaubt man sich zu der Behauptung berechtigt, daß diese auch ihre Herrin sei, der sie als Dienerin zu folgen habe, ohne zu gewahren, daß dieß die Philosophie aufheben und zerstören heißt.

So leicht nun auch das Voreilige und Gewagte solcher Folgerung einzusehen ist, so hat sie der fromme Eifer und die Begeisterung für die heilige Wissenschaft doch stets gerne gezogen, und von diesem Gesichtspunkte aus erscheint sie auch wohl erklärlich. Wenn man aber mit der nüchternsten Besonnenheit selbst ausdrücklich hervorhebt, daß die Philosophie es sei, durch die allein die Möglichkeit eines Gebiets der Wahrheit außer der Vernunft und der gemeinen Erfahrung nachgewiesen und die Zulässigkeit und Vernünftigkeit des theologischen Erkenntnißprincips (des Auctoritätsglaubens) bewiesen werden könne; wenn man ferner hervorhebt, daß die Theologie als Wissenschaft nur durch die Philosophie zu Stand komme — wenn man alles dieses weiß und sich dennoch zu dem Satze bekennt: philosophiam esse theologiae ancillam [1]); so ist die Gedankenverwirrung und Inconsequenz, die darin liegt, kaum erklärlich. Dieser Satz ist mit jenen Voraussetzungen unverträglich; er gilt nicht von dem Verhältniß der Theologie und Philosophie im Allgemeinen, sondern nur von dem Gebrauche der Philosophie in der Theologie, in Sachen der Religion. In dieser bestimmten Beziehung ist er wahr und das unzweifelhafte Corollar des Grundsatzes der theologischen (dogmatischen) Wissenschaft: fides

---

1) Clemens, de Scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam. Vgl. dazu die Abhandlung: Unser Standpunkt in der Philosophie. Katholik, Jhg. 1859. 1. Hft.

praecedit intellectum [1]). Wie kann die Philosophie, wenn sie nicht völlig selbständig ist und auf ihrem eigenen Grund und Boden (materiell und formell) unabhängig sich bewegt, der Theologie die bezeichneten Dienste leisten? Oder was gewinnt die Theologie durch die Dienste einer von ihr selbst abhängigen Wissenschaft? Wie steht es da mit dem Beweis des Factums der übernatürlichen Offenbarung, der Vernünftigkeit des Glaubens, mit der Festigkeit der theologischen Wissenschaft? Oder soll die Philosophie vielleicht als Erkenntnißlehre unabhängig von der Theologie dastehen und sich behaupten und nur als inhaltliche Wissenschaft, als Metaphysik von dieser Befehle und Lehren empfangen? Allein als bloße Formalphilosophie kann sie der Theologie die Dienste nicht leisten, die man von ihr erwartet, sondern nur als Wissenschaft der Vernunftwahrheit. Oder besteht vielleicht die Vorstellung, daß die Philosophie, die in ihrem unabhängigen Fürsichsein der Theologie vorarbeitet, sofort sich selbst aufzugeben, sich selbst gleichsam abzusterben habe, um als eine ganz andere, viel reichere und herrlichere Wissenschaft, als gläubige Philosophie aufzuerstehen und ein neues Leben anzufangen? Kann und soll das doch, könnte man sagen, der menschliche Geist, die individuelle Vernunft, warum sollte es nicht auch die philosophirende Vernunft und somit die Philosophie selbst thun können und sollen? Die Philosophie sei zwar, könnte man sagen, von Haus aus eine Heidin, aber es stehe nichts entgegen, daß sie sich bekehre und eine Christin werde. Oder man nimmt die Wendung und erklärt, anschließend an die Apologeten des 2. Jahrhunderts, alle Wahrheit, alle Philosophie, sofern sie wahr ist, als ein Erzeugniß des in der Menschheit sich offenbarenden göttlichen Logos und hebt in solcher Weise den Dualismus zwischen Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie zu Gunsten der letztern auf, wie es bekanntlich auch der Rationalismus thut, dieser aber zu Gunsten der Philosophie.

---

1) Vgl. die Geschichte der Dogmatik.

Suchen wir jetzt das wahre Verhältniß festzustellen.

Es ist davon auszugehen, was beiden gemeinsam ist, nämlich die Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge, und sodann darauf zu reflectiren, was sie von einander unterscheidet, nämlich die jeder eigenthümliche Quelle der Wahrheit und das darnach sich bestimmende Princip ihrer Erkenntniß. Die Philosophie schöpft ihre Erkenntniß aus der Betrachtung der Welt mit Einschluß des Geistes und seiner geschichtlichen Manifestationen und hält nichts für wahr, was sich nicht durch die denkende Vernunft bewähren läßt. Die Theologie schöpft aus unmittelbarer göttlicher Offenbarung und hält Das für göttlich geoffenbart, was durch die Organe derselben ausgesprochen und bezeugt ist. Ihr Erkenntnißprincip ist somit nicht die Vernunft, sondern die Auctorität der Propheten und Apostel, näherhin der lehrenden Kirche. Die Wahrheit, zu der sich die Philosophie bekennt, ist die durch bloße Vernunft erreichbare Wahrheit, die Theologie dagegen bekennt sich zu weitern, über die Vernunft hinausliegenden, übrigens ihr sich anschließenden Wahrheiten, die deßhalb ganz bezeichnend übervernünftig genannt werden.

Die Wahrheiten, mit denen es beide Wissenschaften zu thun haben, sind nicht allein correspondirende, sondern sie bilden auch zusammen gewissermaßen ein Ganzes, nämlich die göttliche Wahrheit, wie sie eines Theils aus der natürlichen (mittelbaren) Offenbarung Gottes, andern Theils aus der übernatürlichen (unmittelbaren) Offenbarung abfließt. Stellen wir uns auf den Standpunkt der objectiven und reinen Vernunft — den die philosophirende Vernunft anstrebt — so muß sich die philosophische Wahrheit mit der theologischen in vollster Harmonie befinden und von einem Widerspruch zwischen beiden kann nicht die Rede sein; denn das bloße Hinausgehen der Offenbarung über die Vernunft kann so wenig in dem letztern Sinne gedeutet werden, als man z. B. sagen kann, der Beobachtung eines bestimmten Gegenstandes mit bloßem Auge widerspreche der Beobachtung desselben Gegenstandes mit bewaffnetem Auge

in allem dem, was die letztere mehr oder klarer und bestimmter an dem Object erkennen läßt. Der Gegensatz und Widerspruch, wenn und wo ein solcher zwischen beiden sich aufthut, kann nur ein accidenteller sein und in dem die Wahrheit recipirenden Subjecte liegen, sei es, daß ihm etwas als Vernunftwahrheit gilt, was dieß in Wahrheit nicht ist, oder daß es die Offenbarungswahrheit falsch auffaßt und versteht. Dieses materielle Gemeinschafts- und Einheitsverhältniß von Philosophie und Theologie stellt man sich gemeiniglich etwas zu äußerlich vor, wenn man sagt, die beiden Wissenschaften haben eine Menge von Wahrheiten mit einander gemein, zu denen die Theologie neue und ihr eigenthümliche hinzubringe. Mit viel mehr Recht würde man sagen, sie haben nicht eine Wahrheit mit einander gemein, obgleich sie in der Wahrheit eins sind. Man sagt: beide lehren z. B. die Existenz Gottes. Das ist richtig; aber die Existenz Gottes ist keine für sich bestehende Wahrheit, sondern nur eine Seite der Wahrheit. Die Existenz Gottes ist ein abstracter Begriff; erst in Verbindung mit der Idee Gottes, mit dem was Gott ist, wird sie eine bestimmte Wahrheit. Ebenso lehren beide wohl die Einheit Gottes; aber auch sie ist für sich ein Abstractum, eine allgemeine Bestimmung, zu der die andere hinzukommen muß, in welcher Art, als was Gott einer ist. Auch der Pantheismus ist nicht atheistisch und nicht polytheistisch, sondern eben pantheistisch; und doch fällt Niemand ein zu sagen, daß er die Wahrheiten der Existenz und Einheit Gottes mit der Theologie gemein habe. Indem wir also diese Vorstellungsweise als zu äußerlich fallen lassen und zu der unsrigen zurückkehren, so kommen wir zu dem Satze: daß die theologische Wahrheit, die nach allen Seiten der Wahrheit gemäß bestimmte, in sich vollendete und abgeschlossene Wahrheit sei, in der die philosophische als Moment enthalten ist, oder daß diese die noch ganz allgemein und abstract gehaltene, jene erst die bestimmte, concrete Wahrheit sei. Daraus folgt indeß, von allem andern abgesehen, keineswegs, daß somit auch die Philosophie nicht selbständig außer und neben der

Theologie bestehe; denn eine Wahrheit, die, wie die Vernunftwahrheit, in einer höhern zu ihrem wahren Abschluß und ihrer wirklichen Vollendung kommt, kann eine für sich bestehende, selbständige Wahrheit sein, ungeachtet sie eine unvollkommene ist. Warum sollte die Wahrheit, daß Gott der Urheber und Lenker aller Dinge ist, der zu der vernünftigen Creatur in einem persönlichen Verhältniß steht und ihr ein gütiger Vater, Vorsorger und gerechter Vergelter ist, nicht eine wirkliche und fruchtbare Wahrheit sein, ungeachtet ihr noch alle die nähern Bestimmungen fehlen, die ihr aus dem Quell der unmittelbaren Offenbarung zufließen, namentlich also die Wahrheit, daß Gott in seinem eigenen Sohne unter uns persönlich erschienen und unser Erlöser geworden ist? Nimmt man dazu noch, daß die menschliche Vernunft unabhängig von der (unmittelbaren) Offenbarung zur Erkenntniß dieser Wahrheit durch sich selbst kommen kann, und daß die Vernunft (das Princip der Philosophie) dem Glauben vorhergeht und dessen reelle Bedingung ist (credere non possemus, nisi rationales animas haberemus, August.), so ist die selbständige, von der Theologie unabhängige Stellung der Philosophie über jeden Zweifel erhaben.

Die Philosophie ist aber nicht nur an sich, ihrem Begriff und Wesen nach selbständig, sondern sie erweist sich auch der Theologie gegenüber in allem dem, was sie dieser leistet, durchaus selbständig und unabhängig. Es wird eingeräumt [1]), daß die Theologie als Wissenschaft die Philosophie zu ihrer Voraussetzung habe; sie vermöge ohne die Philosophie weder ihre eigene Berechtigung und Nothwendigkeit, sowie die Vernünftigkeit des Gehorsams, womit wir unsere Vernunft im Glauben der göttlichen Auctorität gefangen geben, darzuthun, noch die Angriffe und Einwendungen der Gegner gegen den Glauben abzuwehren, noch endlich ihre eigenen Wahrheiten, welche die Vernunft übersteigen, durch Gründe der Wahrscheinlichkeit und

1) Vgl. den schon angeführten Aufsatz im Katholiken.

Analogien (die dem Gebiete der Vernunfterkenntniß entlehnt werden müssen), zu erläutern und dem Verständnisse näher zu bringen. Darin hat man von jeher den Nutzen der Vernunfterkenntniß für die Sache des Glaubens erblickt, und einige Väter der Kirche nennen gerade diesen Dienst, den die Philosophie dem Christenthum leistet, ihre δουλία, wobei sie, wie sich von selbst versteht, nicht an eine Abhängigkeit derselben von der Theologie denken, denn es ist dieß ja vielmehr die Bethätigung ihrer Selbständigkeit. Es wird ferner auch von jener Seite gefordert, daß beide Wissenschaften gehörig unterschieden werden, und als unzulässig erklärt, sie mit einander zu vermengen und in einander übergehen zu lassen, die Philosophie auf die Theologie und deren Principien (Auctorität und Glauben), oder die Theologie auf die Philosophie und deren Princip (die Vernunft) zu gründen. Es wird sogar bestimmt erklärt, die Philosophie dürfe keinen Satz und keinen Begriff als den ihrigen anerkennen, welchen sie nicht mittelst der Verstandesthätigkeit, als in der Vernunft oder der vernünftigen Erfahrung begründet, nachweisen könne. Und doch soll — wird uns in einem Athem gesagt — die Philosophie andrerseits (gleichsam zur Compensation ihrer der Theologie geleisteten Dienste) ihre höchste Kraft und Sicherheit, ihre letzte Entwicklung und Vollendung von dem Beistand und unter der Leitung der Theologie empfangen; ohne diesen Beistand vermöge sie nicht bis an's Ende der menschlichen Vernunft (nach Fenelon's Ausdruck) zu gehen. Es könne daher Niemand ein vollkommener Philosoph und ein sicherer Führer in den höchsten Regionen der natürlichen Wissenschaften sein, wenn er nicht Theolog, wenn er seinen Blick nicht auf die übernatürliche Ordnung (der aber zugestandenermaßen nur vom Glauben aus möglich ist) richte und den Zusammenhang erkenne, welcher in beiden Ordnungen die Welt mit Gott und den menschlichen Gedanken mit dem göttlichen verknüpfe. Wenn es unstatthaft sei zu meinen, die Theologie könne als Wissenschaft gänzlich von der Philosophie getrennt ausgebildet werden, so sei es noch viel verkehrter,

die Philosophie ohne alle Rücksicht auf die Theologie ihrer wissenschaftlichen Vollendung zuführen zu wollen [1]).

Wir unseres Orts vermögen in diesen Sätzen nur einen offenen Widerspruch mit jenen Prämissen zu erkennen und müssen sie, weil wir die letztern im Begriff und Wesen der Philosophie begründet finden, als gänzlich unzulässig von der Hand weisen. Zwar die Endlichkeit der menschlichen Vernunft und die Beschränkungen, denen sie in ihrer subjectiven Bethätigung unterworfen ist, lassen nicht erwarten, daß in der Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge durch bloße Vernunft das Vollkommene und Höchste erreichbar sein werde. Auch wird die philosophirende Vernunft, je mehr sie eine wahrhaft selbstbewußte ist, desto weniger dem Wahne Raum geben, als ob sie die Wahrheit und ihre Erkenntniß zum Abschluß zu bringen im Stande sei, desto sorgfältiger also auch sich hüten, ihren Ergebnissen den Charakter der Ausschließlichkeit und Vollendung beizumessen. Sie wird vielmehr das Gebiet der Wahrheit als ein unendliches, durch sie nicht zu erschöpfendes betrachten. Dadurch erhält sie sich offen für jede anderweitige Belehrung, offen also auch für eine unmittelbare göttliche Offenbarung, d. h. sie wird über die Möglichkeit einer solchen nicht absprechen. Aber wie verhält sie sich einer wirklichen göttlichen Offenbarung gegenüber, welchen Nutzen kann sie aus ihr für die Erweiterung und Befestigung ihrer Erkenntniß ziehen? Wenn die Philosophie ihrem Begriffe zufolge keinen Satz und keinen Begriff als den ihrigen anerkennen darf, den sie nicht mittelst der Verstandesthätigkeit, als in der Ver-

1) Diese Gedanken, welche der geschätzte Verfasser der citirten Abhandlung im Katholiken ausspricht, sind nicht original, noch auch charakteristisch für die deutsche Wissenschaft; sie sind aus Frankreich und Italien importirt, wo es eine Klasse geistreicher Theologen liebt, zuerst die Philosophie mit christlichen Ideen zu schwängern um die christlichen Wahrheiten sodann im Namen der Vernunft und Philosophie zu empfehlen. Von solcher Art ist das Verfahren der neuestens auch in Deutschland mit enthusiastischem Lob begrüßten Schriften des P. Gratry.

nunft oder der vernünftigen Erfahrung begründet, nachweisen kann; so kann sie aus der Offenbarung sich weder inhaltlich bereichern, noch durch deren Auctorität ihre eigenen Ueberzeugungsgründe stützen oder verschärfen, es müßte denn sein, daß, was man Offenbarung nennt, nur eine Anticipation der Vernunft wäre, eine Mittheilung der Wahrheit, die der menschliche Geist „auch aus sich selber haben kann", und daß er sie auf die Auctorität derer, die sie ihm mittheilen, nur so lange hinzunehmen oder zu glauben braucht, bis er sie in sich selbst findet und in seiner Vernunft begründet erkennt. Bleibt man dagegen bei dem theologischen Begriffe der Offenbarungswahrheit stehen, so ist die unmittelbare Mittheilung die absolute und bleibende Bedingung, um in ihren Besitz zu kommen, und die Annahme derselben auf die Auctorität der Offenbarungsorgane der letzte und tiefste Grund ihrer Gewißheit, und die Philosophie hat keinen Zugang zu ihr, weil sie sich auf keine andere Quelle und keine andere Auctorität als die der Vernunft und ihrer denkenden Erkenntniß stützen kann. Geht hieraus nicht klar hervor, daß jene Behauptung, wenn sie sich halten und praktisch fruchtbar machen will, nothwendig dem Rationalismus verfällt?

Die nächste Stellung, welche die Philosophie einer sich als Thatsache verkündenden Offenbarung gegenüber einnimmt, ist die der Prüfung ihrer Thatsächlichkeit. Nehmen wir nun an, die denkende Vernunft vermöge von ihren Principien aus nicht nur die Möglichkeit einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung überhaupt zu erkennen, sondern sie sei auch im Stande, von den geschichtlich bezeugten Offenbarungen Gottes als solchen und deren Vollendung und Abschluß im Christenthum sich irgend welche Ueberzeugung zu verschaffen: was folgt daraus? Dann hat sie insoweit, als ihr das letztere gelingt und gelingen kann, die Zulässigkeit des Glaubens an sie und die Vernünftigkeit desselben begriffen, weiter nichts. Hier, an den Pforten des Christenthums, muß sie stehen bleiben; sie kann nicht in dasselbe eintreten, weil sie den Glauben nicht zum Princip ihrer

Erkenntniß machen kann, das für sie vielmehr die Vernunft ist und bleiben muß [1]). Denn das hieße den Unterschied von Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie auflösen und entweder das Princip der Philosophie im Verfolg desselben aufheben, was sich widerspricht, oder aber die Offenbarung als bloß zeitweilige Anticipation der Vernunft, als bloß zeit- und volksthümliche Einkleidung der Vernunftwahrheit erklären, was dem Begriff der Offenbarung und ihrer Annahme als solcher von Seite der Vernunft widerspricht. Andrerseits erscheint es aber unmöglich, daß die Vernunft, wenn sie, wie wir angenommen haben, die vollendete Gottesoffenbarung im Christenthum als Thatsache erkennt, derselben sich nicht unterwerfen und gläubig sich zu ihr bekennen, sondern mit jener Erkenntniß sich begnügend, sich nunmehr wieder auf sich zurückziehen und sich selbst genug in sich beharren sollte. Es erscheint dieses um so unmöglicher, je mehr sie dieser Erkenntniß auf ihre eigene Kraft allein gestützt Evidenz zu verschaffen im Stande ist. Daraus folgt aber nur, was auch aus andern Gründen direkt einleuchtend gemacht werden kann, daß die denkende Vernunft von sich aus als objective Vernunft, unabhängig von allen subjectiven Einflüssen und Erfahrungen, die Offenbarung als Thatsache gar nicht erkennen, geschweige mit voller Evidenz nachweisen kann. Sie erkennt nur die Möglichkeit einer Offenbarung. Die apologetischen Beweise, die wir willig anerkennen und deren Werth wir vollständig würdigen, sind keine rein philosophischen, sondern theologische Beweise gemäß dem Princip der fides quaerens intellectum; sie gehen vom Glauben aus und führen zur Erkenntniß des Glaubens: credo ut intelligam. Diese unsre Ansicht stimmt auch allein mit der christlichen Lehre überein. Nach ihr ist die Offenbarung eine übernatürliche Mittheilung

1) Wir behaupten dieß, wohl gemerkt, von der Philosophie an sich, von der Vernunft an sich, nicht von dem individuellen Subject, das die Gnade, nicht von der subjectiven Vernunft, die den Glauben empfangen kann.

Gottes an den menschlichen Geist; ihre Aufnahme im Glauben und ihre hiedurch bedingte Kraft zum ewigen Leben ist eine göttliche Gnade, eine Lebenserfahrung, die der Mensch nur an der Hand Gottes machen kann. Niemand kommt zu mir, sagt der Herr, es sei denn, daß der Vater ihn ziehe. Wie die denkende Vernunft (Philosophie), wenn sie innerhalb des Christenthums thätig ist, die Wahrheiten desselben als gegeben annimmt und somit auf den Standpunkt des Glaubens sich stellt, nicht im Stande ist, dieselben völlig zu begreifen und sich so zu bewähren, wie sie sich ihre eigenen bewährt; so vermag sie, außerhalb desselben stehend, auch keinen eigentlichen und rein philosophisch stringenten Beweis für die Thatsache des Christenthums als absolute Offenbarung zu liefern und das übernatürliche Motiv des Glaubens zu ersetzen, sondern nur Gründe zu erkennen (motiva credibilitatis), die den Glauben an das Christenthum vom Standpunkte desselben als einen vernünftigen bewähren und die Einwendungen der Ungläubigen abweisen. Mit einem Wort: man kann sich nicht in das Christenthum hinüber- und hineinphilosophiren.

Da die Philosophie sich nur auf die Vernunft und die Auctorität des vernünftigen Denkens stützen kann, so kann sie nichts in sich aufnehmen, was nicht bloß relativ, sondern absolut außervernünftigen Ursprungs und durch eine andere Auctorität als die des denkenden Geistes verbürgt ist. Sie kann Erfahrungen annehmen, welche keine andere zu sein prätendiren als solche, die der Mensch kraft seiner gesunden Sinne und Vernunft unter gegebenen Umständen selber machen kann; der historische Glaube kann für sie Quelle der Wahrheit sein, sofern er bloßer Vernunftglaube ist, der Offenbarungsglaube kann es nicht sein. Denn wiewohl sie sich selbst auf Glauben stützt und keineswegs durch bloßes Denken die Wahrheit erkennen kann, und es ihr deßhalb nicht schwer fallen sollte, die — wie wir vom theologischen Standpunkte zu sagen berechtigt sind — an die Vernunft unmittelbar sich anschließende, sie weiter und erst eigentlich zu ihrem Ziele führende geoffenbarte Wahrheit in

sich aufzunehmen und zugleich mit der bloß vernünftigen Wahrheit sich zur Erkenntniß zu bringen; so existirt eben für sie die letztere als Wahrheit überall nicht, weil sie dieselbe nicht aus ihrer Quelle schöpfen und nach ihrem Princip, dem vernünftigen Denken, sich bewähren kann.

Indessen sind diese Erörterungen, wie man leicht sieht, noch abstract, nicht insofern, als wir die Philosophie als die objective Vernunfterkenntniß der Wahrheit fassen — denn dieß ist gerade ihr eigentlicher Begriff — sondern insofern, als wir davon abgesehen haben, daß die objective Vernunft die geschichtliche Vernunft ist, die Vernunft in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Die philosophirende Vernunft ist den Einflüssen der Zeit und der jeweiligen Bildung hingegeben und von ihnen getragen; sie unterliegt daher auch dem Einflusse des Christenthums, und diesem vorzugsweise, da es die höchste Culturmacht der neuen Zeit bis auf den heutigen Tag ist. Aendert dieß nicht die Stellung der Philosophie zur Theologie, liegt nicht vielleicht hierin die Lösung des Dualismus, den wir bis daher aufrecht erhalten haben, und zwar in ihrem beiderseitigen Interesse, in dem der Philosophie so gut als in dem der Theologie[1])? Wir antworten: Nein! Die Philosophie kann in sich nur aufnehmen, was durch bloße Vernunft erkennbar und durch vernünftiges Denken als wahr nachweisbar ist. Der ganze Schatz der traditionellen Wahrheit hat nur den Einfluß auf sie, den die vernünftige Erziehung auf die individuelle Vernunft hat. Werden dieser in der Erziehung auch solche Wahrheiten mitgetheilt, die in der That übervernünftig sind, so wird sie dieselben, wie die rein vernünftigen, zunächst zwar gleichfalls auf die Auctorität des Erziehers annehmen, d. h. glauben; aber sie wird, so wie sie zu dem Bewußtsein ihrer selbst gekommen ist, beide von einander scheiden, und die einen nunmehr durch die

1) Diese Ansicht vertritt Frohschammer in seiner neuesten Schrift: Einleitung in die Philosophie. München 1858, auf eine ebenso geistreiche als anziehende Art.

Kraft des eigenen vernünftigen Denkens als wahr festhalten, die Auctorität des Erziehers wie eine Krücke, der sie jetzt nicht mehr bedarf, von sich werfend, wohingegen ihr für die andern, wofern sie ihr bleibend feststehen sollen, die Auctorität des Erziehers (der lehrenden Kirche) fortdauernd in Geltung bleiben muß. Wenn also auch in der That die Vernunft, deren Produkt die Philosophie ist, nicht die abstract natürliche, sondern die historische, die christlich erzogene und gebildete ist; so ist damit die Philosophie noch nicht selbst eine christliche, sofern wir darunter diejenige verstehen, deren Wahrheitsgehalt kein anderer als der christliche Offenbarungsinhalt ist, sondern im besten Falle nur eine solche, die das, was die Offenbarung als Vernunftwahrheit voraussetzt, durch die Kraft der bloßen Vernunft als solche auch wirklich erkennt und beweist. Wir sagen: im besten Falle. Denn hat nicht unsre ganze neuere Philosophie (von Cartesius an), ungeachtet ihre Urheber und Begründer unter dem Einfluß der christlichen Bildungselemente standen, mit wenigen Ausnahmen, einen durchaus antichristlichen Standpunkt eingenommen und eine Auffassung des Absoluten als die ächt philosophische zu Tage gefördert, die der christlichen diametral entgegensteht? Allerdings ist die philosophische Forschung nicht auf die Betrachtung der Natur als solcher beschränkt, sondern sie hat sich vorzüglich auch auf das Gebiet des Geistes, und zwar nicht bloß auf die Natur desselben, sondern auch auf seine geschichtliche Entwicklung und Bethätigung zu erstrecken. Ausgangspunkt ihrer Betrachtung und Gegenstand ihrer Erkenntniß ist der philosophirenden Vernunft zunächst der immanente Vernunftinhalt, die Idee des Absoluten; und zwar nicht die Vernunftidee nach ihrer subjectiven Erscheinung in dem philosophirenden Subjecte selbst, sondern die in den allgemeinen Ueberzeugungen sich aussprechende Idee, in denen sie das objectiv, allgemein und ewig Gültige zu erkennen und nachzuweisen sucht. Daher fallen in das Gebiet ihrer Betrachtung vorzugsweise die geschichtlichen Religionen, die christliche mit inbegriffen, insofern sie eine rein natürliche Seite haben und der

geschichtlichen Entwicklung des menschlichen Geistes angehören. Demnächst ist es die Natur der Dinge, das unveränderlich sich gleichbleibende Buch, in dem Gott von sich selbst geschrieben, an welchem die subjective, wie die geschichtliche Idee des Absoluten beständig geprüft und die objective Wahrheit erkannt und daraus nachgewiesen wird [1]). Das ist die Philosophie im höchsten Sinne, die wahrhaft concrete Philosophie. Man mag sie eine positive und die christliche nennen; jenes insofern, als sie in der Idee des Geistes einen positiven, dem reflectirenden und speculirenden Denken, wodurch die Philosophie zu Stand kommt, vorhergehenden Gehalt der Wahrheit anerkennt [2]), dieses insofern, als sie diesen im Christenthum am reinsten und vollständigsten ausgeprägt findet. Aber es ist dieß, wie gesagt, noch nicht der dem Christenthum eigenthümliche Wahrheitsgehalt, der ein positiver im absoluten Sinne des Wortes ist, sondern derjenige reine Vernunftinhalt, der von ihm als der vollendeten Offenbarung des göttlichen Geistes vorausgesetzt ist. Auch diese Philosophie kann daher nicht prätendiren, von sich aus, vom Standpunkt der reinen Vernunfterkenntniß aus die christliche Wahrheit erkannt und begriffen, und auf diese Weise den Gegensatz von Glauben und Wissen (Theologie und Philosophie) in die Einheit aufgehoben zu haben. Der Dualismus zwischen Glauben und Wissen besteht objectiv fort, wie der zwischen Vernunft und Offenbarung; er kann und soll nicht aufgelöst werden, weder dadurch, daß die Offenbarung in der Vernunft, die Erkenntniß ihrer Wahrheit (Theologie) in der

---

1) Man kann auch sagen: der Inhalt der Idee (das unmittelbare Bewußtsein) ist der Stoff, der fortwährend in das speculirende, an der vernünftigen Weltbetrachtung seinen objectiven Rückhalt findende Denken einfließt und so von ihm zur Erkenntniß gebracht, bewährt, gewußt wird.

2) Wenn sich die Philosophie selbst recht versteht, so darf sie ihre Aufgabe nicht mit Kant dahin formuliren: wie ist das Absolute a priori zu erkennen, sondern: wie ist es überhaupt, wie ist die Wahrheit zu erkennen? Daß die Philosophie Erkenntniß a priori sein soll, ist eine prekäre, subjective Voraussetzung, von der sie sich frei machen muß.

Vernunfterkenntniß (Philosophie) aufgehoben wird, noch umgekehrt. Die höhere Einheit (nicht: Identität) beider besteht darin, daß die Vernunft als von der Offenbarung vorausgesetzt und ihre Wahrheit als das Allgemeine der Offenbarungswahrheit erkannt, und andrerseits die Offenbarung als die Vollendung der Vernunft und ihre Wahrheit als das Concretum der Vernunftwahrheit begriffen wird, jedoch unbeschadet der Selbständigkeit beider Gebiete der Wahrheit und ihrer Erkenntniß.

Zum Schlusse unsrer Abhandlung geben wir noch die patristische und die scholastische Auffassung des Verhältnisses, die letztere nach Thomas.

Schon im patristischen Zeitalter [1]) findet sich die Bezeichnung der philosophischen Wissenschaften als Dienerinnen des Christenthums und der christlichen Wissenschaft; aber nicht in dem scholastischen Sinne, nicht mit den Folgerungen, welche die Scholastik daraus gezogen hat [2]). Ausgegangen ist die Bezeichnung von der Philosophie selber. Aristoteles nannte die philosophische Theologie, wie schon gesagt, das Haupt, die übrigen, ihr untergeordneten philosophischen Disciplinen, die Dienerinnen. Nichts war nun natürlicher, als daß diejenigen Denker, welche, wie der alexandrinische Religionsphilosoph Philo, von einer unmittelbar göttlichen Wahrheit, einer Weisheit von Oben wußten, dieser die oberste Stelle einräumten und die philosophischen Disciplinen als ihre Dienerinnen betrachteten und gebrauchten [3]). In diesen Disciplinen müsse man bewandert sein, sagt Philo, wenn man der Weisheit sich bemächtigen und

1) Das Ausführlichere in der Geschichte der Dogmatik.

2) Dieß hat Clemens (de Scholasticorum sententia etc. p. 1) übersehen. Wir kommen in der Geschichte der Dogmatik darauf zurück.

3) Die philosophische Theologie geht auf dem Standpunkt des offenbarungsgläubigen Subjects in der positiven auf. Daher ist auf diesem Standpunkt, den Philo einnimmt, nicht auch von ihr als Dienerin der Weisheit, sondern nur von jenen ausdrücklich die Rede. Objectiv betrachtet aber steht sie zugleich mit den ihr untergeordneten Disciplinen in dem bezeichneten Verhältniß zur Weisheit.

in ihr Fortschritte machen wolle. Es sei hier derselbe Fall, wie wenn wir durch Dienerinnen (*διὰ τῶν ὑπηκόων*) bei Königinnen (den Tugenden, aus deren Umgang die Weisheit entspringt) eingeführt werden [1]). „Wir sind nicht fähig, diese Frucht (die Weisheit) aus dem Umgang mit den Tugenden zu erhalten, wenn wir nicht zuvor mit ihren Dienerinnen Umgang pflegen. Die Dienerin (*θεραπαινὶς*) der Weisheit aber, durch deren vorläufigen Unterricht wir zu ihr gelangen, ist der encyklopädische Unterricht in der Musik und Logik. Gleichwie vor dem Eingange in die Wohnungen selbst Vorhöfe sich befinden, und die Städte Vorstädte haben, durch die man zu ihnen kommt, so gehen auch der Weisheit die allgemeinen Kenntnisse und Fertigkeiten voran, bereiten auf sie vor und leiten in sie ein [2]). Man muß nämlich wissen, daß große Aufgaben oder Argumente (*ὑποθέσεις*) auch große Vorbereitungen und Einleitungen erfordern. Die Weisheit aber ist die größte Aufgabe, denn sie hat den größten Gegenstand, das ganze menschliche Leben nämlich (nach seinem letzten Endzweck). Daher bedarf sie auch nicht geringer Vorbereitung, sondern der Grammatik, Geometrie, Astronomie, Rhetorik, Musik und der gesammten logischen Wissenschaft. Ihr Symbol ist die Hagar, die Magd der Sara (Herrin)" [3]). So bezeichnen nun auch christliche Lehrer die christliche Weisheit als die Herrin und die Philosophie als Dienerin. Die Weisheit, sagt Clemens von Alexandrien, ist also die Herrin der Philosophie, wie diese ihrerseits die Herrin ist der auf sie vorbereitenden Wissenschaften [4]). Die Philosophie erforscht die

1) De congressu quaerendae eruditionis gratia. P. 426. ed. Francf. 1791.

2) Den zusammenhängenden Cursus von Lehrfächern, gleichsam den Kreis, den man durchlaufen muß, ehe man auf die Berufswissenschaft oder in das thätige Leben eintreten kann, die Vorstudien, den Unterricht in den allgemeinen Vorkenntnissen nennen die Griechen seit Aristoteles *ἐγκύκλιος παιδεία*. Dieß zur Erklärung des bei den philosophirenden Vätern häufig vorkommenden Ausdrucks.

3) Philo l. c. p. 425.

4) Strom. I, 5: *Κυρία τοίνυν ἡ σοφία τῆς φιλοσοφίας, ὡς ἐκείνη τῆς προπαιδείας.*

Wahrheit und das Wesen (Grund) der Dinge, die Wahrheit aber im höchsten Sinne ist Christus. Bestimmter drückt sich **Origenes** in einem Briefe an seinen großen Schüler Gregor (Thaumaturg.) aus. Ich wünsche, sagt er [1]), daß du alle Kraft deines Geistes auf die christliche Wissenschaft als das eigentliche Endziel verwendest, und zu diesem Ende dich der griechischen Philosophie bedienst, jener Zweige dieser Wissenschaft, welche als die allgemeinen (*ἐγκύκλια μαθήματα*) und vorbereitenden (*προπαιδεύματα*) Studien auf den Christianismus nützlich sind, so wie alles dessen, was aus der Geometrie und Astronomie zur Erklärung der hl. Schriften mit Nutzen herbeigezogen werden kann: so daß, was den Schülern in der Philosophie die Geometrie, Musik, Grammatik, Rhetorik und Astronomie als Gehülfinnen der Philosophie gilt, die Philosophie (in ihrem ganzen Umfange) bezüglich auf den Christianismus zur Wahrheit werde. Diese und ähnliche bei den kirchlichen Lehrern nicht selten vorkommende Aeußerungen besagen mehr nicht, als daß die Philosophie ein Hülfsmittel und eine Vorbereitung auf die Weisheit, d. i. die gründliche, wissenschaftliche Erkenntniß der christlichen (unmittelbar göttlichen) Wahrheit sei. Sie bestreiten der Philosophie ihre Selbständigkeit so wenig, daß sie dieselbe in dieser Beziehung vielmehr unbedingt voraussetzen. Wäre ja ohne diese Voraussetzung die Erkenntniß der theologischen Wahrheit nur eine großartige petitio principii, die christliche Wissenschaft eitel Schein und Täuschung.

Die **Scholastik** blieb dabei nicht stehen. Schon von vornherein läßt sich vermuthen, daß zu der Zeit, wo der Pulsschlag alles geistigen Lebens und wissenschaftlichen Strebens von der Kirche und der Theologie ausging, die Philosophie als eine außer der Theologie und unabhängig von ihr bestehende geistige Macht gar nicht vorhanden war, und sofort auch ihr Recht und ihre Wahrheit nur in der Einheit mit der Theologie, d. h. in Abhängigkeit von ihr erblickt und anerkannt wurde. Die Scho-

1) **Origenes**, Opp. Tom. I. p. 30 (ed. de la Rue).

lastik geht davon aus, daß die Theologie die höhere Wahrheit besitze und ihr darum der Principat gebühre. Zunächst nimmt die Scholastik nur in Anspruch, was auch die Kirchenväter mit allem Nachdruck vertheidigen, nämlich, daß der Glaube vorgehe und das Wissen ihm zu folgen habe (fides praecedit intellectum), näher, daß die Philosophie im Gebiete des Glaubens nur eine dienende Rolle spielen, nur die Magd der Theologie sein könne [1]). Dieß ist auch ganz unbestreitbar. Denn offenbar muß, wenn durch die philosophirende Vernunft die Erkenntniß und Wissenschaft des Glaubens (die Theologie) zu Stande gebracht werden soll, eben dieser Glaube, der geoffenbarte Inhalt erkannt werden, und der Glaube ist daher nothwendig nicht nur der Ausgangspunkt, sondern auch die bleibende Grundlage und Directive für die Thätigkeit der philosophirenden Vernunft. Desgleichen leuchtet ein, daß nur die rechte Vernunft, die richtige Philosophie die geoffenbarte Wahrheit zur wissenschaftlichen Erkenntniß bringen kann; mit einer pantheistischen Philosophie z. B. käme man in der Theologie keinen Schritt vorwärts [2]). Dasselbe — nichts mehr und nichts anderes — spricht auch das Breve Pius IX. (gegen Günther) in dem Satze aus, daß die menschliche Vernunft und Philosophie in Sachen der Religion schlechterdings nicht zu herrschen, sondern zu dienen haben. Wenn nun aber diese, vom Standpunkt der Theologie unbestreitbare Wahrheit so ausgesprochen wird [3]), man dürfe in der Philosophie nicht Principien huldigen, welche mit dem christlichen Glauben,

---

1) Thomas, super Boeth. de trin. prooem. qu. 2. art. 3. cf. art. 1. (die Texte selbst s. in der Gesch. d. Dogm.).

2) Daher sagt Thomas (an der ersten Stelle), nachdem er den Gebrauch der Philosophie in der Theologie gezeigt hatte, mit vollem Recht: Tamen utentes philosophia in sacra scientia dupliciter possunt errare. Uno modo, utendo his quae sunt contra fidem, quae nôn sunt philosophiae, sed potius error vel abusus ejus, sicut Origenes fecit. Alio modo, ut ea, quae sunt fidei, includantur sub metis philosophiae ... cum e converso philosophia sit ad metas fidei redigenda.

3) In dem öfters citirten Aufsatz. Katholik. Jhg. 1859. 1. Hft.

wie er in der Kirche gelehrt wird, unverträglich sind; so spielt dieser Satz schon ins Allgemeine und legt die Forderung nahe, die Philosophie als solche müsse sich fortwährend am Dogma orientiren: eine unstatthafte Behauptung, weil sie die Selbständigkeit der Philosophie aufhebt. Daß der Theologe (und so wird man wohl das unbestimmte „man darf nicht" zu verstehen haben) nur einer dem Glauben conformen Philosophie zugethan sein könne, mit einer solchen allein in der Theologie fortkommen könne, versteht sich von selbst; man müßte denn mit Pomponatius sagen wollen, daß etwas theologisch wahr sein könne, was philosophisch falsch ist, oder mit Schleiermacher, daß sich die christliche Religion mit jeder Philosophie vertrage, welche nur irgendwie die Ideen von Gott und Welt auseinanderhalte und einen Gegensatz zwischen Gut und Bös bestehen lasse.

Nun geht aber die Scholastik einen Schritt weiter. Thomas sagt: die hl. Wissenschaft habe die Principien (Wahrheiten) der Philosophie nicht zu beweisen, aber sie beurtheile und richte sie [1]) und ertheile ihr Befehle [2]). Was immer in andern Wissenschaften ihr Entgegenstehendes gefunden werde, verwerfe sie als falsch. Diese richterliche, principale Stellung vindicirt er ihr tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiae, in welchen beiden Beziehungen sie alle andern Wissenschaften übertreffe [3]). Daran wird dann die weitere Folgerung geknüpft, daß die Theologie sich der übrigen Wissenschaften zu ihrem Dienst bediene gleichsam als ihrer Vasallen [4]), oder Mägde. Nicht

---

1) Summ. theol. I. qu. 1. art. 6.

2) Prol. in 1 sentent. qu. 1. art. 1 in corp.

3) Summ. theol. I. qu. 1. art. 5: secundum certitudinem quidem, quia aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest. Secundum dignitatem vero materiae, quia ista scientia est principaliter de iis, quae sua altitudine rationem transcendunt, aliae vero scientiae considerant ea tantum, quae rationi subduntur.

4) In 1. sent. qu. 1. art. 1 prolus.: Ex hoc possumus habere duas conclusiones. Una est, quod ista scientia imperat omnibus aliis scientiis

als ob sie ihrer nothwendig bedürfte und Wahrheiten von ihnen zu empfangen hätte; sie hat ihre Wahrheiten unmittelbar von Gott und ist sich somit selbst genug, aber wir bedürfen ihrer wegen der Schwäche unsres Verstandes, der durch das Mittel der natürlichen Vernunft-Erkenntniß der Dinge leichter zur Erkenntniß des Uebernatürlichen geführt wird, das die Theologie zu ihrem Inhalte hat [1]). — Durch diese Bestimmungen will Thomas keineswegs das Verhältniß der Philosophie und Theologie im Allgemeinen feststellen, sondern einzig nur nach der Seite, wie sich dasselbe vom Standpunkte der Theologie aus bestimmt. Er untersucht daher nicht, welches die Voraussetzungen und Bedingungen des selbständigen Daseins der Philosophie seien, sondern einzig nur dieß, wie sich die Theologie zu ihr stelle, und wie sie sich zu der Theologie stellen müsse. Die Selbständigkeit der Philosophie, dieß, daß sie ihr eigenes Erkenntnißgebiet und Erkenntnißprincip habe, setzt er voraus. Er faßt also eigentlich nur den Fall der Anwendung der Philosophie auf die Theologie ins Auge und will den Zweck und Nutzen, sowie die Gesetze derselben bestimmen. Wenn er dies nun auf solche Weise thut, daß die Philosophie dadurch ihre Selbständigkeit verliert, so ist das nur ein gewissermaßen zufälliges Ergebniß seiner Auffassung der Erhabenheit der Theologie, nicht das bewußte Ziel, auf das er hinarbeitet. Die Würde der

tamquam principalis; alia est, quod ipsa utitur in obsequium sui omnibus aliis scientiis quasi *vasallis* (Clemens liest durch ein Versehen *usualis*).

1) Summ. theol. I. qu. 1. art. 5. ad 2: Haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum, quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia (veritates) ab aliis scientiis, sed immediate a deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanqum *inferioribus et ancillis*. Et hoc ipsum, quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex iis, quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae scientiae) cognoscuntur, *facilius* manuducitur in ea, quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur. Vgl. Joan. Damasc. tom. I. p. 8 (ed. Lequien).

Theologie als Wissenschaft der unmittelbar göttlichen Wahrheit kann vollständig und vollkommen aufrecht erhalten werden, ohne daß man ihr die Selbständigkeit der Philosophie zum Opfer bringt, im Gegentheil beruht sie vielmehr auf der Voraussetzung der letztern. Es kommt alles darauf an, wie man sie versteht, darauf, daß man sie recht versteht. Es ist unbestreitbar, was Thomas sagt, daß die Theologie die philosophischen Disciplinen nicht als über ihr stehend (superiores) anerkennen kann, sofern sie im Besitze von unmittelbar göttlichen (also höhern) und sicherer beglaubigten (also gewissern) Wahrheiten sich befindet, als die Philosophie. Es ist ferner und eben darum unbestreitbar, daß die Theologie, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, alles als falsch verwirft, was ihr, d. h. den geoffenbarten Wahrheiten Entgegenstehendes in der Philosophie gefunden wird. Es ist endlich unbestreitbar, daß die göttliche Wahrheit an sich der menschlichen nicht bedarf, sowie daß der religiöse Glaube sich selbst genug ist und der Wissenschaft nicht bedarf. Auf diesen vom theologischen Standpunkt unangreifbaren Wahrheiten fußt Thomas; sie bestimmen das Wesen und die Würde der Theologie. Aber die Anwendung, die er davon macht, und die Folgerungen, die er daraus zieht, haben nicht die gleiche Nothwendigkeit und Evidenz. Wir werden sie auf ihr richtiges Maaß zurückführen und schließlich auf den Punkt hinweisen, aus dem sie entsprungen sind, auf die dem hl. Thomas und andern (nicht allen) Scholastikern eigenthümliche Auffassung der im Glauben gegebenen Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge.

Der Dienst, den die Philosophie der Theologie leistet, indem sie diese zur Wissenschaft des Glaubens erhebt, wird mit dem Dienste verglichen, den ein Vasall seinem Lehensherrn, eine Magd ihrer Gebieterin leistet. Dieses Gleichniß scheint aber doch sehr zu hinken und nur in dem allerallgemeinsten Sinne anwendbar zu sein. Eine Herrin kann ihr Haus nöthigenfalls auch selbst reinigen, ein Gutsherr sein Feld auch selbst bestellen, die Magd, der Vasall besitzen die dazu erforderlichen Hände und Kunstfertigkeiten nicht ausschließlich; jene bedienen sich dieser

nur zu ihrer Bequemlichkeit und um leichter und schneller zum Zweck zu gelangen. Anders die Theologie. Sie kann sich zu dem was sie sein will und werden soll, Wissenschaft des Glaubens, schlechterdings nicht selbst erheben, sie kann es nur durch Anwendung des menschlichen vernünftigen Denkens und Erkennens, d. h. der Philosophie. Die Philosophie ist die Meisterin nicht nur der Vernunft-, sondern aller Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen, außer und unabhängig von der es keine andere gibt. Meisterin nennen wir sie, nicht Herrin. Denn selbst auf ihrem eigenen Gebiet hat die denkende Vernunft keine unbeschränkte Macht, weil sie die Wahrheit, die sie zur Erkenntniß bringen soll, nicht frei aus sich produciren (a priori erkennen) kann, sondern von der Vernunftwahrnehmung und der Erfahrung empfangen muß. Noch viel weniger hat sie eine solche auf dem theologischen Gebiete, wo ihr eine Wahrheit gegeben ist, die ihr eigenes Vermögen übersteigt, eine Wahrheit, die aus einer über der menschlichen Vernunft liegenden Quelle entspringt. In dieser (materiellen) Beziehung kann man sagen, daß der Glaube ihr Herrscher sei, dem sie zu folgen hat (fides praecedit intellectum). Dessen ungeachtet bleibt sie in formeller Beziehung die Meisterin, und auch der Glaube (die Theologie) bedarf ihrer, um zum Wissen zu kommen. Wenn daher die Philosophie ganz allgemein und in jeder Beziehung als Dienerin oder Magd (ancilla) der Theologie bezeichnet wird, so ist dieser Ausdruck nicht nur „zu cavaliermäßig und zu Mißbrauch Anlaß gebend", sondern geradezu unstatthaft. Und dieß um so mehr, als sich die Vernunft dem Glauben nicht sclavisch, sondern frei unterwirft, und die Philosophie den Grundsatz der Theologie: fides praecedit intellectum selbst erst zum Wissen zu bringen, ihn als vernünftig zu erweisen hat, und zwar nach ihren eigenen Principien, unabhängig von der Theologie [1]).

1) Dazu kann man noch nehmen, was schon früher betont wurde, daß die Philosophie auf die Theologie vorbereitet und einleitet, daß sie die Möglichkeit einer Offenbarung, die Thatsache derselben im Christenthum, daher auch die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens beweist.

Thomas räumt nicht ein, daß die Theologie der Philosophie nothwendig bedürfe. Was sie ihr verdanke sei nur die größere Verdeutlichung ihres Inhalts, also bloß logische Aufhellung und Klarmachung ihrer Begriffe. Er setzt also voraus, daß der Glaube schon an sich, unabhängig von der menschlichen denkenden Vernunft begrifflich vorliege, unmittelbar so durch göttliche Offenbarung gegeben sei. Dieß wird sich uns noch deutlicher und vollständiger ergeben, wenn wir auf das zweite Moment, in dem Thomas die Leistung der Philosophie für die Theologie erblickt, reflectiren. Die hl. Wissenschaft bedarf an sich der Philosophie gar nicht; nur wir bedürfen ihrer bei der Schwäche unsres Verstandes, sofern wir mittelst der natürlichen Vernunft-Erkenntniß leichter zur Erkenntniß der übernatürlichen Glaubenswahrheiten, die sie vorträgt, gelangen. Thomas setzt also voraus, daß der Glaube an sich selbst, als durch göttliche Offenbarung gegeben, eine Erkenntniß der Wahrheit sei, und zwar eine unabhängig von der natürlichen Vernunfterkenntniß vorhandene und von dieser verschiedene. Wir werden dieß demnächst näher belegen. Nach unserer Auffassung führt zur Erkenntniß und Wissenschaft des Glaubens einzig und allein die natürliche Vernunfterkenntniß. Schon die gemeine Kenntniß der Glaubenswahrheiten, wie sie den Kindern und in vollständigerem und höherem Maaße den Erwachsenen im kirchlichen Unterrichte geboten wird, und im Katechismus und Religionslehrbuch ihre Darstellung findet, ist ein Produkt der denkenden Vernunft und durch die Erkenntniß der natürlichen Dinge vermittelt; die eigentlich wissenschaftliche Erkenntniß derselben aber wird durch die Vernunftwissenschaft oder Philosophie zu Stande gebracht. Daß dieß so ist und geschieht, hat seinen Grund nicht in der Schwäche, sondern in der Natur des menschlichen Geistes und darin, daß die göttliche Wahrheit der Vernunft gegeben und für sie bestimmt ist. Die übernatürliche Offenbarung setzt die natürliche voraus und schließt sich an sie an. Dieß gilt schon von den Organen der göttlichen Offenbarung selbst, den Propheten und Aposteln; es gilt dieß sofort,

nur in anderer Weise, auch für uns, die wir die Offenbarung durch ihr Wort vermittelst des kirchlichen Unterrichts empfangen. Uns wird die göttliche Wahrheit nicht unmittelbar geoffenbart, und die Einwirkung des göttlichen Geistes auf uns ist keine Inspiration derselben, sondern eine Bewegung unseres Gemüths (des Geistes und Willens zugleich), kraft deren wir die uns verkündigte Wahrheit für wahr halten, glauben. Unser Glaube ist fides ex auditu. Wir glauben, was wir von den Verkündigern des Evangeliums hören (Röm. 10), und indem der göttliche Geist unser Inneres erleuchtet und erwärmt, werden wir von der Wahrheit ihres Wortes übernatürlich überzeugt und wird daselbe uns zur Quelle des ewigen Lebens (Joh. 4). Ihr Wort aber ist als solches kein unmittelbar göttliches — dieß ist es nur seinem Inhalt und dessen Ursprung nach — sondern insofern ein menschliches Wort, als es diesen Inhalt in derselben Weise ausspricht, in welcher der Mensch überhaupt seine Gedanken und Empfindungen andern mittheilt. Die Predigt des Evangeliums, die wir vernehmen, faßt sich in menschliche Worte, in Ausdrücke und Bezeichnungen, die zunächst von der natürlichen Erkenntniß der Wahrheit hergenommen sind. Schon an der Quelle der Offenbarung Gottes an den Menschen also findet eine Anknüpfung an die menschliche Vernunft und die vernünftige Erkenntniß der Wahrheit statt, und aus der Anknüpfung der denkenden Vernunft mit der also mitgetheilten Wahrheit entspringt allein alle objective Erkenntniß derselben. Es gibt einen inspirirten Besitz und eine unfehlbare Mittheilung der göttlichen Wahrheit, aber keine inspirirte Erkenntniß, am allerwenigsten eine inspirirte wissenschaftliche Erkenntniß derselben (Theologie). Die Propheten und Apostel sind inspirirt, das Lehramt der Kirche steht unter der Leitung des hl. Geistes; so empfangen wir in ihrem Worte, das wir lesen oder hören, oder vielmehr durch den kirchlichen Unterricht in demselben (per traditionem apostolico-ecclesiasticam) das reine und lautere göttliche Evangelium.

Diese unsre Auffassung des Glaubens und der Glaubens-

wissenschaft tritt dem Wesen und der Würde derselben nicht im mindesten zu nahe. Nach ihr ist und bleibt die Vernunft dem Glauben, die Philosophie der Theologie untergeordnet, sowie sie auf einander bezogen werden. Aber wir vergessen nicht, daß jene vor und unabhängig von diesen ihr eigenes selbständiges und freies Dasein haben; wir betrachten die Philosophie nicht als die Magd und Vasallin der Theologie, sondern sehen in ihr die Künstlerin aller Wissenschaft von göttlichen Dingen. Daran hindert uns die Würde der Theologie so wenig, daß uns diese eine solche Betrachtung vielmehr selbst aufdrängt. Soll die Theologie keine bloße Scheinwissenschaft sein (denn eine übernatürliche Wissenschaft gibt es ja, wie gesagt, doch nicht) und ihr Dasein einem circulus vitiosus verdanken, so muß man der Philosophie, durch die sie zu Stande kommt, die Stellung zu ihr geben, die wir für sie ansprechen. Erst dann träte die Philosophie der Theologie zu nahe, wenn sie sich dieser inhaltlich ebenbürtig zur Seite stellen wollte. Denn dann würde sie vermöge der ihrem Wesen inhärirenden Eigenschaft, die Meisterin der Erkenntniß zu sein, sich nothwendig über die Theologie erheben, die Vernunft als absolute Vernunft setzen, die von sich aus alle (auch die theologische) Wahrheit zu erkennen prätendirt.

Thomas unterscheidet eine doppelte Betrachtung und Erkenntniß des Göttlichen, eine unvollkommnere, die der menschlichen Vernunft, der Philosophie, und eine vollkommnere, die dem Glauben, der Theologie eignet [1]). Jene ist die contemplatio dei *per creaturas*. Der creatürliche Geist, die menschliche Vernunft für sich erkenne, lehrt er, das Göttliche nur mittelst der Erkenntniß der creatürlichen Dinge; diese Erkenntniß hebe von der sinnlichen Wahrnehmung an und steige durch die Kraft des denkenden Geistes (per ratiocinium) zu dem Begriff des Absoluten auf, zu der Erkenntniß, daß Gott ist, und daß er die absolute Ursache von allem ist. Eine solche Erkenntniß Gottes

1) **Super Boeth. de trin. prooe. qu. 2. art. 2. Prol. in 1 sentent. qu. 1. art. 1.**

haben uns die Philosophen überliefert; sie nannten sie die erste Philosophie oder die göttliche Wissenschaft. Diese Erkenntniß ist unvollkommen, nicht allein deßhalb, weil sie von dem irrthumsfähigen subjectiven Geiste ausgeht, sondern auch an sich selbst und objectiv, weil ihr Fundament in keinem proportionirten Verhältnisse zu dem darauf gebauten Schlusse steht. Die natürliche Gotteserkenntniß schließt nämlich von der Creatur auf den Creator; aber die Schöpfung steht unendlich tief unter ihrem Schöpfer, somit muß die so gewonnene Erkenntniß des letztern eine sehr unvollkommene sein [1]). Die andere Betrachtung und Erkenntniß des Göttlichen ist die unmittelbare, die als solche vollkommen ist. Es ist dieß die Erkenntniß Gottes, wie sie zwar vollkommen nur den seligen Geistern zusteht, an der wir aber doch schon hienieden irgendwie participiren im Glauben, welcher eine Erkenntniß Gottes ist non a creaturis sumpta, sed immediate ex divino lumine inspirata [2]). Diese, die theologische

---

1) Prol. in 1 sentent. l. c: Effectus non proportionatus causae imperfecte ducit in cognitionem suae causae. Talis autem effectus est omnis creatura respectu creatoris, a quo *in infinitum distat.*

2) L. c: Est alia dei contemplatio, qua videtur *immediate per suam essentiam;* et haec perfecta est, quae erit in patria, et est homini possibilis secundum fidei suppositionem ... Manuducitur homo ad illam contemplationem in statu viae per cognitionem, non a creaturis sumptam, sed immediate ex divino lumine inspiratam: et haec est doctrina theologiae. *Super Boeth.* l. c.: Divinorum notitia dupliciter potest aestimari. Uno modo ex parte nostra; et sic nobis cognoscibilia non sunt nisi ex creaturis, quarum notitiam a sensu accipimus. Alio modo ex natura ipsorum; et sic ipsa ex se ipsis maxime sunt cognoscibilia ... Et sic de divinis duplex scientia habetur. Una secundum modum nostrum, quae sensibilium principia accipit ad notificandum divina et sic de divinis philosophi scientiam tradiderunt. Alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum se ipsa capiantur: quae quidem perfecte nobis in statu viae est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam. Die Unterscheidung dieser beiden Erkenntnißarten des Göttlichen kehrt bei Thomas häufig wieder und ein neuerer Schriftsteller, P. Gratry,

Erkenntniß des Göttlichen ist objectiv absolut, insofern sie nicht durch den subjectiven endlichen Geist bewirkt und durch einen inadäquaten Schluß von dem Endlichen auf den Unendlichen gebaut, sondern aus der prima veritas (dem Wissen Gottes von sich selbst) geflossen und uns unmittelbar kund gegeben, inspirirt ist. Das was Gott von sich selbst weiß und uns geoffenbart hat, enthält nicht bloß mehr und tieferes als das ist, was wir aus seinen Werken durch unsre Vernunft zu erkennen vermögen, sondern es ist dasselbe auch gewisser, weil es seine Gewißheit von dem göttlichen Lichte empfängt, das nicht täuschen kann, wogegen die philosophische Erkenntniß dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft entspringt, die dem Irrthum unterworfen ist [1]).

Aus dieser Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen folgt alles dasjenige von selbst, was Thomas über die Beziehung der Philosophie und Theologie zu einander ausgesprochen hat. Wenn der Glaube eine unmittelbare Erkenntniß der göttlichen Wahrheit nicht bloß in dem Sinne ist, daß die Quelle seines Inhalts über der Vernunft liegt, sondern auch in dem, daß er als Erkenntniß dem Gläubigen unmittelbar von Gott eingegossen und diese in keiner Weise durch den Vernunftglauben und die Vernunfterkenntniß vermittelt ist: dann bedarf die Theologie, um sich als Wissenschaft des Glaubens zu realisiren, der Vernunft und Vernunfterkenntniß oder Philosophie durchaus nicht nothwendig; dann ist ihre Dienstleistung an sich völlig entbehrlich und tritt nur per accidens, als Unterstützungsmittel für den subjectiven Geist ein, sofern er zufällig schwach ist. Indessen kann Thomas wenigstens die logische Function des creatürlichen Geistes, das formelle Denken nicht entbehren, wenn er seinen Begriff der Theologie

---

hat auf sie sein ganzes philosophisch theologisches System gebaut. S. dessen Schrift: Ueber die Erkenntniß Gottes, deutsch von Pfahler, Regensburg 1858. 1. Bd. S. 244 ff. 2. Bd. S. 24 ff.

1) Summ. theol. I. qu. 1. art. 5 u. 6.

realisiren will. Und hier geht er so weit, daß er die theologische Erkenntniß mit der göttlichen vergleicht [1]). Wie nahe liegt diese Auffassung der Theologie der pantheistischen Auffassung der Philosophie! Nach dieser gelangt der endliche Geist zur absoluten Erkenntniß der Wahrheit durch das bloße Denken; aber dieses Denken ist ihr kein endliches, sondern das absolute Denken, das Denken des absoluten Geistes selber. Ebenso gelangt der Geist nach jener zur absoluten Erkenntniß der Wahrheit, aber gleichfalls nicht als endlicher Geist durch sein endliches Denken, sondern durch das theologische, das auf den Glauben, auf die veritas prima in deo sich stützende Denken. Davon abgesehen, ist es offenbar, daß wenn die theologische Erkenntniß die ihr solchermaßen vindicirte Bedeutung in Wahrheit behauptet, ihre Beziehung auf die philosophische Erkenntniß eine schlechthin maaßgebende sein muß: sie hat dieser Befehle zu ertheilen und beurtheilt ihre Principien. Was dagegen die Philosophie der Theologie leistet, ist für diese im Grunde ganz entbehrlich und hat nur den Werth, daß Einige durch ihre Handreichung leichter zum Ziele gelangen.

Worin der Fehler dieser Auffassung liege, ist leicht zu sehen; er liegt in der absoluten Erhebung des Glaubens über die Vernunft, darin, daß der Glaube, die göttlich geoffenbarte Wahrheit nicht bloß seinem Inhalte nach unmittelbar göttlich, sondern dieß auch seiner Form nach, als Erkenntniß sein soll. Gegen diese Auffassung des Glaubens ist kurz zuvor das Nöthige gesagt und gezeigt worden, daß von einer unmittelbaren Eingießung der Wahrheit, von göttlicher Inspiration auf unserer Seite nicht die Rede sein könne, daß aber auch die göttliche Mittheilung an die Organe der Offenbarung in einer andern Weise zu denken, und wie deren Mittheilung an uns zu fassen

---

1) Super Boeth. l. c: Sicut deus ex hoc ipso quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo, i. e. simplici intuitu; ita nos ex his, quae fide capimus, primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones.

sei. Dieser Unterschied, dieses thatsächliche Verhältniß findet bei jener Auffassung gar keine Beachtung. Die nothwendige Folge aber der absoluten Ueberhebung des Glaubens über die Vernunft, durch welche die Selbständigkeit der Philosophie mit einem Schlage vernichtet wird, war die Reaction der Philosophie gegen die Theologie, welche sich jedoch, so lange die Principien der letztern nicht in ihrer Unwahrheit erkannt waren, in keiner andern Weise Geltung zu verschaffen wußte, als in der bekannten Aufstellung: daß etwas in der Philosophie wahr sein könne, was es in der Theologie nicht ist, und umgekehrt. So suchte man beide Wissenschaften, indem man das sie einigende Band der Wahrheit zerriß, weil es für die Philosophie erdrückend geworden war, gänzlich von einander zu trennen, und erblickte in dieser Trennung das einzige Asyl für die Philosophie.

§. 17.

Die Dogmatik als System.

Dem Begriffe der Wissenschaft, von welcher Art sie nun sei, geschieht nur dadurch Genüge, daß die Wahrheiten, die ihr vermöge desselben zufallen und ihren Umfang bestimmen, von einem leitenden Grundgedanken aus nach ihrem innern Zusammenhang aneinandergereiht, d. h. in die Form des Lehrgebäudes oder Systems gebracht werden.

Was die Dogmatik betrifft, so erscheinen schon in dem kirchlichen Lehrbegriff die Glaubenslehren als ein einheitliches, organisch gegliedertes Ganze, weßhalb die einzelnen Theile desselben oder des kirchlichen Glaubensbekenntnisses *articuli* fidei genannt werden, eine Bezeichnung, der die Vergleichung seiner Structur mit dem organischen Baue des menschlichen Leibes zu Grunde liegt [1]). Wie dieser nicht aus einer einförmigen

1) Catech. rom. P. I. c. 1. §. 5: Eas enim sententias (Symboli apostol.), similitudine quadam a patribus nostris frequenter usurpata, articulos appellamus. Ut enim corporis membra articulis distinguuntur,

Masse ohne Ausscheidung bestimmter Organe, noch in einer zufälligen und losen Aneinanderreihung seiner Theile besteht, sondern ein gegliederter Organismus ist, in welchem die niedern Organe den höhern dienen und alle von einem Mittelpunkte aus in Bewegung gesetzt werden: so ist auch der kirchliche Lehrbegriff ein einheitliches, wohl gegliedertes Ganze, in dem alle Theile ihre bestimmte, ihnen von dem Centralgedanken aus angewiesene Stelle einnehmen. Da nun der Dogmatik ihrem Begriffe nach der engste Anschluß an das kirchliche Dogma geboten ist, so wird sie auch die Form des kirchlichen Lehrbegriffs zum Ausgangspunkt und zur eigentlichen Grundlage für ihre eigene Form, welche die des wissenschaftlichen Systems ist, nehmen sollen. Denn auch die Form ist nichts Gleichgültiges, so daß man sagen könnte, der Inhalt des Glaubens könne ebensogut in dieser, als in einer andern Gestalt zur Anschauung gebracht werden; sondern die eine wird angemessener als die andere, und diejenige, die er sich selbst gegeben hat, die ihm angemessenste sein. Dabei darf allerdings nicht außer Acht gelassen werden, daß der Zweck des kirchlichen Unterrichts, durch welchen die Zusammenfassung der Glaubenslehren zu einem Ganzen in dem Glaubensbekenntniß oder Symbolum bestimmt ist, mit dem Zwecke, den die wissenschaftliche Gesammtdarstellung verfolgt, nicht zusammenfällt. Hieraus folgt aber keineswegs, daß nun das wissenschaftliche System unabhängig von der Form des kirchlichen Lehrbegriffs auf ganz freie Weise zu construiren sei, sondern einzig nur dieß, daß es aus dieser herauszubilden und dem rein theoretischen Zwecke, den die Dogmatik verfolgt, anzupassen sei. Es verhält sich hier ganz, wie mit der Behandlung des einzelnen Dogma. Die Form, welche dasselbe im kirchlichen Unterrichte hat und haben muß, ist die des gemeinverständlichen, vorstellungsmäßigen Bewußtseins der Wahrheit. Die Form des wissenschaftlichen Bewußt-

---

ita etiam in hac fidei confessione quidquid distincte et separatim ab alio nobis credendum est, recte et apposite articulum dicimus.

seins derselben Wahrheit ist die des Begriffs. Aber um diese zu gewinnen, darf man nicht von jener absehen, sondern muß sie vielmehr zur Grundlage nehmen: denn es ist das jenem vorstellungsmäßigen Bewußtsein entsprechende begriffliche zu finden. Die Vorstellung bestimmt den Begriff, und zwar nicht bloß inhaltlich, sondern auch formell, ist aber dieser selbst noch nicht, sondern formell von ihm verschieden und erst dazu fortzubestimmen.

Wir werden nun zeigen, wie sich aus der Form des kirchlichen Glaubensbekenntnisses im Verlauf der Entwicklung desselben die des dogmatischen Systems von selbst herausgearbeitet hat.

Das apostolische Symbolum ist die Erweiterung der Taufformel (Matth. 28, 19), d. h. des concreten christlichen Gottesbegriffs, zum Taufbekenntniß, d. h. zum christlichen Glaubensbekenntniß. Diese Erweiterung ist in der Art bewerkstelligt, daß die Offenbarungen Gottes an das Wesen Gottes in den drei göttlichen Personen angeknüpft und unter diese nach der zwischen ihnen und dem innern trinitarischen Verhältnisse der letztern stattfindenden Analogie subsumirt werden [1]). Die göttlichen Offenbarungen sammeln sich nämlich in ähnlicher Weise in drei Gruppen (deren Einheitspunkt die Offenbarung Gottes ist), wie das göttliche Wesen (der eine Gott) in drei Personen sich besondert, und diese drei Gruppen stehen in einem ähnlichen Verhältniß der Aus- und Aufeinanderfolge, wie die göttlichen Personen. Darin liegt der innere

---

1) Catech. rom. l. c.: Nam ut majores nostri, qui in hoc argumento pie et accurate versati sunt, observaverunt, in tres potissimum partes ita distributum videtur (symb. ap.): ut in una divinae naturae prima persona, et mirum creationis opus describatur: in altera, secunda persona, et humanae redemptionis mysterium: in tertia, tertia item persona, caput et fons sanctitatis nostrae variis et aptissimis sententiis concludatur. Das Symbolum handelt de divinae *essentiae* unitate et trium *personarum* distinctione, earumque *actionibus*, quae *praecipua quadam ratione illis attribuuntur*. L. c. §. 4.

Grund jener Anordnung und Construction des kirchlichen Glaubensbekenntnisses. Weil der Vater das Princip und gleichsam die Quelle (ἀρχὴ καὶ πηγὴ) der Gottheit ist, so wird an das Bekenntniß seines Namens die Ur- und Grundoffenbarung Gottes in der Schöpfung unmittelbar angeschlossen; und weil der Sohn das unmittelbare Erzeugniß des Vaters aus seiner Substanz ist, so werden mit dem Bekenntnisse seines Namens und der Erwähnung seiner Menschwerdung, seines Leidens und Sterbens, d. h. derjenigen Heilsoffenbarung Gottes, in welcher alle übernatürlichen Offenbarungen culminiren, diese stillschweigend verbunden, d. h. eben diejenigen Offenbarungen, welche über die Offenbarung in der Schöpfung hinausgehen, indem sie diese voraussetzen. Weil endlich der hl. Geist der Geist des Vaters und Sohnes zugleich, des letztern aber gewissermaßen zunächst ist; so ist das Bekenntniß seines Namens der Anknüpfungspunkt für diejenigen übernatürlichen Thätigkeiten und Veranstaltungen, die sich auf die Offenbarung Gottes in seinem Sohne unmittelbar beziehen und deren Fortpflanzung und Ausführung im Fortgange der Zeit bis ans Ende bezwecken. Hiernach entsprechen also den zur Einheit des göttlichen Wesens sich zusammenschließenden drei göttlichen Personen drei Gruppen göttlicher Offenbarungen, die zwar alle eben Offenbarungen des Einen Gottes sind, die aber doch verschiedene Stufen und Ordnungen bilden und so in eine gewisse unmittelbare Verbindung mit den göttlichen Personen treten.

Man würde die Form und Fassung des apostolischen Glaubens, wie wir sie eben zergliedert haben, völlig mißverstehen, wenn man annehmen wollte, das Symbolum habe, wenn es z. B. im ersten Artikel lautet: credo in deum patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, aussprechen wollen, daß der Vater für sich, mit Ausschluß seines Sohnes und Geistes, der allmächtige Gott, d. i. das absolute Wesen sei, und daß er für sich allein die Welt erschaffen habe. Ebensowenig will

es den Sohn Gottes als den ausschließlichen Welterlöser [1]) und den hl. Geist als den ausschließlichen Heiliger bezeichnen. Wenn aber in allen Werken nach außen, mithin in allen Offenbarungen Gottes die Personen geeinigt und als der Eine Gott thätig sind: wozu werden dann doch diese Werke unter die göttlichen Personen gleichsam vertheilt und einer jeden eine bestimmte Gruppe derselben besonders zugeeignet? Den innern Grund davon haben wir bereits bemerklich gemacht; der äußere Grund liegt in der Endlichkeit unserer Erkenntniß, die uns nicht gestattet, den Unterschied der göttlichen Personen in der absoluten Identität ihres Wesens adäquat zu erkennen und die Offenbarungen Gottes als die eines dreieinigen Wesens zu begreifen. Deßhalb werden diese Offenbarungen unter die göttlichen Personen gleichsam vertheilt und als Merkmale, durch die sie sich von einander unterscheiden, gebraucht. Dieß ist die Weise der vorstellenden Erkenntniß Gottes und seiner Offenbarungen unter Voraussetzung des christlichen Lehrinhaltes darüber; und diese Form des christlichen Lehrbegriffs ist die allein gemeinverständliche und folglich die dem Zweck des kirchlichen Glaubensbekenntnisses allein vollkommen angemessene.

Die Glaubensbekenntnisse der ältesten Kirche haben völlig dieselbe Form [2]); sie schließen sich gänzlich an das apostolische an, indem sie die nähern Bestimmungen, wie solche durch das Auftreten der Häresien nöthig geworden waren, an dem geeigneten Orte in dasselbe eintragen; so namentlich das nicäno-constantinopolitanische. Theils in Folge der völligen Ausbildung

1) Etwas Anderes ist die Vermittlung der Erlösung durch Christus, den Mensch gewordenen Sohn Gottes.

2) Nur das sog. Athanasianische Symbolum macht eine Ausnahme. Dasselbe ist aber auch nicht eigentlich ein Glaubensbekenntniß, sondern eine Lehrschrift. Athanasius non composuit manifestationem fidei *per modum symboli*, sed magis per modum cujusdam *doctrinae*, ut ex ipso modo loquendi apparet. Thom. summ. theol. 2. II, qu. 1. art. 10. ad 3. Es enthält eine doctrinäre Exposition des Dogma von der Trinität und Incarnation und schließt an diese den übrigen Inhalt des Glaubens in wesentlich unvollständiger Kürze an.

des Trinitätsdogma vom Standpunkte der absoluten Homousie der göttlichen Hypostasen, theils in Folge des hierdurch erst erleichterten und gesicherten Strebens, den Inhalt desselben in die rein begriffsmäßige Form zu erheben, sehen wir später Glaubensbekenntnisse aufgestellt, welche über die Form des apostolischen hinausgehen. In dieser neuen Form werden die göttlichen Offenbarungen nicht mehr unter die göttlichen Personen vertheilt, sondern insgesammt unter die trinitarische Einheit Gottes gestellt; es wird die rein theologische Partie des Glaubens für sich an die Spitze gestellt und die ökonomische daran angeschlossen, während in der ältern Form beide in einander verschlungen sind. So heißt es z. B. schon in dem Glaubensbekenntniß der Synode von Toledo (447): credimus in unum verum deum Patrem omnipotentem et Filium et Spiritum sanctum, visibilium et invisibilium factorem, per quem omnia facta sunt in coelo et in terra. Es kommt bei der Anordnung und Vertheilung des dogmatischen Materials der Satz zur Geltung und Anwendung: inseparabiles inveniuntur (Pater, Filius et Spiritus S.) et in eo quod sunt et in eo quod faciunt; d. h. also opera dei sunt inseparabilia opera trinitatis (Symbol. fid. concil. Tolet. XI. a. 675) [1]. Nach diesem Princip ist das Symbolum der 4. Lateransynode (1215) entworfen. Dasselbe beginnt (s. den Anhang zur Einleitung) mit dem Bekenntniß des Einen Gottes, des ewigen, unermeßlichen, allmächtigen u. s. w. Vaters, Sohnes und Geistes, gibt hierauf die unterscheidenden Merkmale der göttlichen Personen an (wozu jetzt nicht mehr die ihnen zugeeigneten opera ad extra verwendet werden, sondern die Begriffe der immanenten Thätigkeiten der Zeugung und des Ausgehens: Pater generans, Filius nascens, Spiritus S. procedens), und faßt sie als unum universorum principium, als unus deus, qui sua omnipotenti virtute omnia de nihilo condidit zusammen. Es unterscheidet sofort die Creatur als rein körperliche, rein geistige (die Engel)

1) Bei Denzinger, enchirid. symb. ed. 2. 1854. S. 85.

und als gemischte (der Mensch), bezeichnet den Teufel und die Dämonen als gefallene Engel, durch deren Verführung auch der Mensch in die Sünde gefallen, und fährt hierauf so fort: haec sancta trinitas, secundum communem essentiam individua et secundum personales proprietates discreta, primo per Moysen et sanctos prophetas aliosque famulos suos juxta ordinatissimam dispositionem temporum doctrinam humano generi tribuit salutarem. Hierauf geht das Symbolum zu der Incarnation des Sohnes Gottes über, handelt von der Person Christi und seinen beiden Naturen, bezeichnet sein Leiden und seinen Tod als Grund und Quelle unseres Heiles (Erlösung), berührt den descensus ad inferos, die resurrectio und die ascensio in coelum, und knüpft an seine Wiederkunft zum Gericht die Lehre von der Auferstehung des Fleisches und den Ausspruch der ewigen Vergeltung. Der letzte Abschnitt beginnt mit der Kirche, erwähnt des immerwährenden Opfers in ihr in dem Sacrament des Altars, dessen Genuß das Mysterium unserer Einheit mit Christus ist, sowie des Sacraments der Taufe und der Buße.

In dieser spätern Form des Symbolums scheint die Gliederung der Dogmatik ganz augenfällig durch, und da diese spätere Form nichts anderes als die formelle Durchführung der frühern von derselben Auffassung des Glaubensinhaltes aus ist; so können wir mit Recht sagen, daß die Dogmatik ihre systematische Form sich nicht selbst geschaffen, sondern sie von dem kirchlichen Lehrbegriff empfangen habe.

Wir haben uns jetzt aber erst Rechenschaft davon zu geben, wie sich die Form des kirchlichen Lehrbegriffs, so wie sie thatsächlich vorliegt, gemacht oder gestaltet habe, welches das leitende Princip dieser factischen Anordnung und Gliederung seines Stoffes, der Alles zusammenhaltende Grundgedanke desselben sei. Sieht man auf das apostolische Symbolum, so könnte es scheinen, daß der trinitarische Gottesbegriff das eigentliche Princip der Auseinandersetzung und Zusammenfassung des gesammten christlichen Lehrstoffs sei, sofern die drei göttlichen

Personen als die abgesonderten Mittelpunkte der von ihnen ausgehenden Offenbarungen dargestellt sind, deren Inbegriff oder Summe das Object des christlichen Glaubens ist. Dieser Schein muß aber verschwinden, sowie man bedenkt, daß die Vertheilung der göttlichen Offenbarungen unter die drei göttlichen Personen nicht in dem Sinne gemeint ist, als ob sie für sich ihnen eigen seien, sowie man mit einem Worte sich überzeugt, daß das apostolische Symbolum nicht subordinatianisch, nicht in dem Sinne verstanden werden dürfe, als ob der Vater für sich der allein wahre Gott und der Sohn ein eigenes ihm untergeordnetes und der hl. Geist wieder ein dem Sohne untergeordnetes göttliches Wesen sei. Davon aber wird man sich um so leichter überzeugen, wenn man erwägt, daß die nicänische und die constantinopolitanische Synode, die doch allen Subordinatianismus, jene durch die Bestimmung der Homousie des Sohnes, diese durch die Bestimmung der Homousie des hl. Geistes schlechthin verworfen haben, ihren Glauben in dieselbe Form gekleidet haben; und wenn man weiter erwägt, daß die spätere Form des Symbolums, das gar keinen Anhaltspunkt mehr dafür bietet, als ob die trinitarische Unterscheidung Gottes das Princip der Diathese seines Stoffs sei, nicht etwa auf einer andern Auffassung des Glaubens beruht, sondern nur eine formelle Weiterbildung der frühern Form, nur die reine Ausführung des dieser zu Grunde liegenden Gedankens ist. Davon aber auch ganz abgesehen, könnten wir ja doch bei der Wahrnehmung, daß das Trinitätsdogma die Spitze des christlichen Lehrbegriffs und das Princip der Eintheilung und Gliederung des übrigen dogmatischen Stoffes bilde, nicht stehen bleiben; denn das ist ja die Frage, von welchem Grundgedanken aus der ganze Lehrbegriff mit Einschluß seiner Spitze im Einzelnen geordnet und gegliedert sei. Es wäre also vor Allem dieß die Frage, woher es komme, daß das Trinitätsdogma an der Spitze desselben erscheine und aller übrige Inhalt ihm untergeordnet sei. Diese Frage ist nun factisch beseitigt durch die Form des spätern Symbolums; denn hier erscheint an der

Spitze des Gesammtglaubens der Eine Gott, das absolute Wesen mit seinen Eigenschaften; daran reiht sich die Unterscheidung der göttlichen Personen nach ihren persönlichen Eigenschaften und die Zusammenfassung derselben in die Einheit desselben ungetheilten und untheilbaren Wesens. Hierauf wird zu der Offenbarung des Einen Gottes (in der Dreiheit der Personen) übergegangen. Diese Offenbarung ist zunächst die natürliche, die ihren Höhepunkt und Abschluß in der Schöpfung des Gott ebenbildlichen (menschlichen und englischen) Geistes findet. Sofort sind es aber andere, einestheils an jene sich unmittelbar anschließende, anderntheils durch die Reaction des menschlichen Willens gegen den göttlichen Schöpfungszweck hervorgerufene übernatürliche Offenbarungen, die den Inhalt des christlichen Glaubens nach dieser Seite bestimmen; denn die letztern haben in Christus, an den wir als an Gottes eingebornen Sohn glauben, und von dem unser Glaube seinen Namen hat, ihren Ziel-, Mittel- und Höhepunkt.

Aus diesem Inhalte des christlichen Glaubens ist nun klar, daß der ihm zu Grund liegende allgemeine Gedanke kein anderer ist, als der des persönlichen Gottes; denn in dem Begriff des persönlichen Gottes liegt wesentlich dieß Doppelte, daß er sich selbst offenbar ist und Andern sich offenbart. Der concrete Gedanke aber, unter den sich der ganze eigenthümliche Inhalt des christlichen Glaubens subsumirt, ist der in Christus, als seinem ewigen Sohne, sich zeitlich offenbarende Gott. Fassen wir beide zur Einheit zusammen, so haben wir darin das Princip der Diathese des gesammten dogmatischen Stoffs und die Einheit des dogmatischen Systems, d. h. den Schwerpunkt, gegen den alle Theile desselben gravitiren und der alles Einzelne zusammenhält.

Gott und die göttliche Oekonomie ist der Inhalt der Dogmatik. Folglich zerfällt sie zunächst in zwei große Parthien: 1) was Gott an und für sich ist; 2) welches seine Beziehungen zur Welt sind.

Das was Gott an sich ist, ist aber für unsern Begriff ein

doppeltes: 1) das, was er seiner Natur oder seinem allgemeinen Wesen nach ist; 2) das, was er seiner Persönlichkeit oder seinem concreten Wesen nach ist. Denn wir denken ihn ja als persönliches Wesen, und dieser Begriff ist, wie kaum gezeigt, der Grundgedanke der ganzen Dogmatik. Ebenso kommt sein Verhältniß zur Welt zunächst nach zwei Seiten in Betracht: 1) wie dasselbe durch seine Grundoffenbarung oder Thätigkeit bestimmt; 2) wie es durch seine so zu sagen secundäre Thätigkeit, d. h. durch seine Einwirkung auf die Welt unter Voraussetzung und auf Grund der Selbständigkeit und Selbstthätigkeit der Welt bestimmt ist. In der erstern Beziehung erscheint uns Gott als der Schöpfer und Erhalter, in der andern als der Regent und Fürseher der Welt. Durch jene Thätigkeit ruft Gott die Dinge ins Dasein und rüstet sie mit den zu ihrem Wesen gehörigen Kräften und Vermögen aus (und erhält sie darin), durch diese regiert und leitet er sie zu dem Ziele ihres Daseins. Weil also diese letztere Thätigkeit das Dasein der Welt voraussetzt und nur verstanden werden kann, wenn man weiß, wie die Welt durch die göttliche Grundthätigkeit bestimmt, welches ihr Wesen, ihre Zuständlichkeit und ihre Bestimmung ist; so muß die Dogmatik, ungeachtet sie zunächst bloß theologischen Inhalts ist und Gott und die göttlichen Offenbarungen zu ihrem Gegenstande hat, auch die dahin gehörigen kosmologischen und anthropologischen Bestimmungen des Glaubens in sich aufnehmen [1]).

Gehen wir auf den Begriff der Offenbarung Gottes, und zwar auf den Grundbegriff derselben, wie er in der Schöpfung der Dinge zur Anwendung kommt, näher ein, so zeigt sich sogleich, daß die Schöpfung als bloße Natur dem Begriff der Offenbarung des persönlichen Gottes nicht genügt. Eine solche Offenbarung wäre mehr nicht als eine Modification der

1) Thom. summ. theol. I. qu. 1. art. 3. ad 1: Sacra doctrina non determinat de deo et de creaturis ex aequo, sed de deo principaliter et de creaturis secundum quod referuntur ad deum ut ad principium vel finem.

absoluten Substanz, ein Anderswerden des absoluten Seins. Selbst die pantheistische Auffassung des Absoluten kann bei dem bloßen Sein und Werden nicht stehen bleiben, sondern muß zu dem Geist, als der höchsten Stufe des sich entwickelnden Seins, des göttlichen Weltprocesses fortgehen, auf welcher Gott Geist und damit sich selbst offenbar wird. Wird daher Gott als an und für sich seiender Geist, als persönliches Wesen vor, außer und unabhängig von der Welt gedacht, so fällt der Begriff des Werdens und insbesondere der des Geistwerdens für Gott, als unanwendbar auf ihn, hinweg und an deren Stelle tritt das Sichoffenbaren Gottes und sein Offenbarwerden, d. h. die Schöpfung von Natur und Geist. Denn wäre die Schöpfung nur Natur, so wäre sie keine Offenbarung Gottes, oder dieß nur erst der Möglichkeit nach. Die wirkliche Offenbarung Gottes involvirt die Schöpfung des Geistes, in dem Gott offenbar und für den er aus der Natur erkennbar ist. Der Pantheismus kennt den Begriff der Offenbarung Gottes überhaupt nicht, weil er den Begriff des Absoluten als des an und für sich seienden absoluten Geistes nicht kennt. Er spricht von Natur und Geist oder von Welt im Unterschiede von Gott; aber die Welt ist ihm das Complementum Gottes (ohne Welt ist Gott nicht Gott), das ewige und nothwendige Produkt des innern göttlichen Natur- und Lebensprocesses, nicht die freie Schöpfung und Offenbarung des an und für sich seienden absoluten Geistes. Weil er den wahren Gottesbegriff nicht hat, so hat er auch den wahren Weltbegriff nicht, weder den wahren Begriff der Natur, noch den wahren Begriff des Geistes und des wesentlichen Unterschiedes beider. Von einer auch nur relativen Selbständigkeit und Selbstthätigkeit der Welt kann auf seinem Standpunkte keine Rede sein, eben darum auch von keiner göttlichen Providenz. Und kennt er den Begriff der natürlichen Offenbarung nicht, wie sollte er den der übernatürlichen kennen?

Theilt sich demzufolge das Produkt der primitiven Thätigkeit (Grundoffenbarung, Schöpfung) Gottes in zwei wesentlich verschiedene Arten des creatürlichen Seins, Natur und Geist,

so modificirt sich darnach die secundäre Thätigkeit, die göttliche Providenz (die natürliche und allgemeine, als Complement der Schöpfung). Anders regiert Gott die Natur, anders den Geist, obgleich er beide mit derselben absoluten Weisheit und Macht leitet. (Die Begriffe der Güte und Liebe, der Geduld und Nachsicht finden ihre Anwendung im eigentlichen und strengen Sinne ohnehin nur auf die göttliche Leitung der Vernunftwesen.)

In dem creatürlichen Wesen und der Bestimmung des Menschen liegt die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung (Vor- und Versehung) Gottes an ihn. Angenommen nun, Gott habe eine solche im Uebermaaß seiner Liebe eintreten lassen wollen, und vorausgesetzt, daß sie von dem Menschen verscherzt worden sei; so erscheint die auf Grund des Abfalls sich bethätigende übernatürliche Offenbarung Gottes als die Aufrechterhaltung des ursprünglichen Willens seiner Liebe, ungeachtet des Ungehorsams und Undanks seines Geschöpfes, und somit als die erneute Bethätigung eben dieser Liebe. Aber die Ausführung des Willens dieser Liebe kann nicht mehr dieselbe sein, weil der Zustand des Menschen ein anderer geworden, sondern erscheint jetzt in einer andern Weise, in neuen Veranstaltungen. Sie ist nicht mehr Erhebung des Menschen über seinen creatürlichen Zustand, sondern Aufrichtung des gefallenen, Wiederherstellung des verdorbenen Menschen, also Erlösung von der Sünde und Einsetzung in den vorigen Stand der Gerechtigkeit und Heiligkeit mutatis mutandis. Da diese übernatürliche Offenbarung Gottes die Beschaffenheit und das Verhältniß des Menschen zu Gott, wie sie in Folge des Verlustes der ursprünglichen Gerechtigkeit und des positiven Verderbnisses durch die Sünde eines Jeden sich herausstellten, voraussetzt und nur auf Grund der Erkenntniß dessen verstanden werden kann, was der Glaube darüber als positive Wahrheit lehrt; so geht der dogmatischen Lehre von den übernatürlichen Offenbarungen Gottes zum Behufe der Erlösung und Wiederherstellung der Menschheit die dogmatische Anthropologie voraus.

Die übernatürliche Offenbarung, die ursprüngliche wie die

christliche, geht immer auf die Menschheit als Ganzes und hiedurch erst auf den einzelnen Menschen. Daher ist in Bezug auf die Offenbarung am Anfang, deren Subject Adam ist, dieser zunächst zwar für seine Person, aber sofort auch als Stammvater und Repräsentant der Menschheit, als der Vermittler derselben für diese, und ebenso sein Fall nach diesen beiden Seiten zu betrachten (Erbsünde); in Bezug auf die christliche Offenbarung aber ist zunächst die objective Thatsache der Erlösung der Menschheit an und für sich und sofort ihre Ausführung oder Verwirklichung am einzelnen Menschen (subjective Erlösung) ins Auge zu fassen. Endlich kommt in Betracht, daß alle übernatürliche Offenbarung Gottes unter den Gesichtspunkt der göttlichen Vorsehung fällt [1]), und somit als göttliche Führung der vernünftigen Creatur zu ihrem Endziel (Bestimmung) erscheint, so daß eben darum auch erst am Ende ihre Vollendung eintritt. Weil aber die göttliche Führung des Menschen zu seinem Endziel eine beständige Appellation an seine Vernunft und Freiheit ist, durch deren selbstthätigen rechten Gebrauch er allein dahin gelangen kann; so erwartet ihn am Schlusse seiner irdischen Wanderschaft, seines Weges ins Jenseits (via in patriam) das göttliche Gericht, zunächst das particulare für jeden Einzelnen unmittelbar nach seinem Hingang, und schließlich am Ende der Zeit die Erweckung alles Fleisches zum allgemeinen Gerichte, welches Christus von der Rechten des Vaters zu uns herabkommend, abhalten wird, um hierauf nach dieser letzten Entscheidung und Vollendung aller menschlichen Dinge die Zügel seiner Herrschaft in die Hände des Vaters zurückzugeben (1. Cor. 15).

Dieß sind die leitenden Begriffe und Gesichtspunkte für die Gliederung des dogmatischen Stoffes. Sie bestimmen den Organismus der Dogmatik auf eine im Ganzen unveränderliche Weise, lassen aber im Einzelnen mannigfache Modificationen zu, wovon wir die hauptsächlichsten an ihrem Orte bemerken werden.

---

1) Vgl. die Stelle aus Thomas ob. S. 194.

Das Gerippe der Dogmatik ist hiernach folgendes.

Erster Theil: **Gott an und für sich betrachtet.**

I. Das Wesen, die Eigenschaften und die Einheit Gottes [1]).

II. Der dreieinige Gott als Vater, Sohn und hl. Geist.

Zweiter Theil: **Gott in seinem Verhältnisse zur Welt** oder **die göttlichen Offenbarungen.**

I. Das primitive Verhältniß. (Dieses Verhältniß ist theils ein constantes, theils ein veränderliches; das letztere insofern, als es auf den Freiheitsgebrauch der vernünftigen Creatur begründet ist. Dieß ist es aber eben insofern, als es ein übernatürliches ist. Die Veränderung besteht aber, wenn sie eintritt, nicht darin, daß es ganz wegfällt oder aufhört, sondern in einer Störung der ursprünglichen Form, der die Wiederherstellung in einer andern Form auf dem Fuße folgt.)

1. Das allgemeine Verhältniß, wie es aus der Ur- und Grundoffenbarung Gottes hervorgeht und durch die Begriffe der Weltschöpfung und Weltregierung (allgemeine Vorsehung) bestimmt ist.
2. Das besondere Verhältniß Gottes zu der vernünftigen Creatur, wie es durch die übernatürliche Offenbarung am Anfang bestimmt ist. Sein Exponent ist die anfängliche Vollkommenheit dieser Creatur, nämlich
   a. der Engel,
   b. der Menschen.
3. Die Störung der übernatürlichen göttlichen Ordnung durch den Abfall der vernünftigen Creatur [2]).

---

1) Die Lehre von der Einheit Gottes läßt sich auch in den zweiten Abschnitt hinübernehmen; dann müßte der Schlußpunkt des ersten in dem Begriffe der Einfachheit Gottes gesucht werden.

2) Dieser Abschnitt könnte auch in die folgende Abtheilung herübergenommen werden, als die unmittelbare Voraussetzung, unter welcher die Erlösung geordnet ist.

II. Die Wiederherstellung der übernatürlichen Heilsordnung.
1. Die an den Abfall anknüpfende Erlösung in dem Stadium ihrer Vorbereitung.
2. Die Verwirklichung der Erlösung durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes, sein Leiden und Sterben.
a. Die Person des Erlösers.
b. Das Werk oder Amt des Erlösers.
3.[1]) Die Ausführung der Erlösung am einzelnen Menschen (das Werk des hl. Geistes).
a. Gnade und Freiheit in ihrem Verhältniß zum Heilswerk.
b. Die Rechtfertigung aus dem Glauben; die guten Werke und ihr Verdienst.
c. Die Vermittlung der Rechtfertigung durch die Sacramente.
d. Die Heilsanstalt und Heilsgemeinschaft (Kirche); der kirchliche Cult und die kirchliche Frömmigkeit.

III. Das Ende und die Vollendung.
a. Die Auferstehung des Fleisches und die Unsterblichkeit der Seele.
b. Das Gericht (allgemeines und besonderes).
c. Die ewige Belohnung und die ewige Strafe.

---

1) Der äußern Symmetrie und des Gleichgewichts in Vertheilung des Stoffs wegen kann mit diesem Abschnitt eine neue Abtheilung beginnen.

Drittes Kapitel.

Die Geschichte der Dogmatik.

§. 18.

Ihr Gegenstand und Verhältniß zur Dogmengeschichte.

Daß die Geschichte der Dogmatik nicht bloß die Versuche, den kirchlichen Lehrbegriff als Ganzes zu erfassen und zu einem zusammenhängenden Lehrgebäude oder System zu gestalten, sondern ebensowohl und vor Allem die Bestrebungen in sich aufzunehmen habe, welche auf die Erkenntniß der einzelnen Lehren und den Beweis ihrer Wahrheit gerichtet sind; dieß ergibt sich unmittelbar aus dem Begriff der Dogmatik. Nicht weniger leuchtet unmittelbar ein, daß diese Leistungen von ihren Grundlagen und Principien aus zu erforschen und im Zusammenhange damit in die Geschichte der Entwicklung der dogmatischen Wissenschaft aufzunehmen sind. Deßhalb wird diese Geschichte ein vorzügliches Augenmerk auf die Auffassungen des Verhältnisses der Philosophie zum Christenthum und zu der christlichen Theologie, und auf die Art und Weise, in welcher die erstere in den Dienst der letztern genommen wurde, sowie auf das Princip, welches für die dogmatische Erkenntniß geltend gemacht wurde, endlich auf die die Zusammenfassung der christlichen Lehren zu einem Ganzen bestimmenden und leitenden Gedanken zu richten haben.

Die Geschichte der Dogmatik ist in ihrem Unterschiede von der Geschichte des Dogma zu erfassen. Die Entwicklung des Dogma, die der Gegenstand der Dogmengeschichte, und die Entwicklung der dogmatischen Wissenschaft, die der Gegenstand der Geschichte der Dogmatik ist, fallen weder zusammen und gehen in einander auf, noch laufen sie nur ganz äußerlich neben einander her; vielmehr stehen sie in lebendigem Wechselverkehr

und gehen gewissermaßen Hand in Hand mit einander. Die Dogmatik setzt das Dogma voraus, ihr Fortschritt und ihre Entwicklung hängt von der fortschreitenden Entwicklung desselben ab; je weiter diese vorgeschritten ist, desto sicherer tritt sie auf und in desto vollkommnerer Gestalt vermag sie sich zu realisiren. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß sie die Bedingungen ihrer Existenz und ihrer gedeihlichen Entwicklung allein im Dogma und dessen Ausbildung finde; in diesem Falle wäre sie nur ein Moment in der Entwicklung des Dogma selbst, und der Boden einer selbständigen Existenz würde ihr gebrechen. Allein sie hat ihr eigenes Princip, von dem aus, und ihr eigenes Ziel, nach dem hin sie, unbeschadet ihrer Abhängigkeit vom Dogma, sich selbständig aufbaut, gestaltet und entwickelt. Ihr Princip ist das auf das Dogma gerichtete Denken des subjectiven Geistes, und ihr Ziel die durch dessen gesetzmäßige, methodisch geleitete Bewegung zu realisirende Erkenntniß und Wissenschaft desselben. An dem Dogma, von dem die Dogmatik ausgeht und über das sie nicht hinausgeht, hat die Geschichte ihrer Entwicklung ihr constantes Moment. Sie hat aber als Geschichte nothwendig auch ihre veränderlichen Factoren und Produkte. Zunächst ist es nämlich die subjective Tüchtigkeit der an dem Auf- und Ausbau der Dogmatik Arbeitenden, und sodann ist es der Zustand der allgemeinen Bildung und insbesondere der Philosophie, durch welche die Veränderungen bedingt sind, von denen ihre Geschichte uns Kunde gibt; denn es liegt ja in der Natur der Sache, daß bei gleicher Anerkennung des Princips der Dogmatik dasselbe von dem Einen glücklicher und erfolgreicher gehandhabt wird, als von dem Andern, und es ist geschichtliche Thatsache, daß die Hülfsmittel, deren sich der Dogmatiker zum Aufbau seiner Wissenschaft bedienen muß, und von denen wir hier nur die Philosophie nennen wollen, nicht Allen und nicht zu allen Zeiten in der gleichen Vollkommenheit zur Hand sind. Dazu kommt noch das schon berührte, in der geschichtlichen Entwicklung des Dogma selbst liegende veränderliche Moment.

Andrerseits influirt aber auch die dogmatische Erkenntniß und Wissenschaft auf die Entwicklung des Dogma. Dieser Einfluß tritt schon darin unmittelbar zu Tage, daß die Organe des kirchlichen Geistes, der das lebendige Princip der Dogmenbildung ist, nicht die gemeinen Gläubigen, sondern die Lehrer und Vorsteher der Gläubigen, d. h. dieselben sind, welche die Erkenntniß des Glaubens sich zur Aufgabe machen und darin mehr und weniger fortgeschritten sind, d. h. die Pfleger und Repräsentanten der dogmatischen Wissenschaft. Es erweist sich derselbe aber auch als ein objectiv nothwendiger nach zwei Seiten. Der nächste Zweck der kirchlichen Verkündigung besteht darin, die christliche Wahrheit so vor- und darzustellen, wie es das jeweilige Zeitbedürfniß erfordert. Die Umbildung der Form der Vorstellung und des Ausdrucks, unbeschadet des wesentlichen Inhalts, die Hervorkehrung jetzt dieser, jetzt einer andern Seite derselben Wahrheit, unbeschadet der Totalität und wesentlichen Einheit ihrer Momente, und was dergleichen zur Erreichung jenes Zweckes nothwendig ist: dieß alles kann nur vom Standpunkte der Erkenntniß und Wissenschaft aus geleistet werden. Der andere Zweck der kirchlichen Verkündigung, der in den kirchlichen Glaubensentscheidungen zu Tage tritt, ist die Reinerhaltung des Glaubens und die Befestigung der Einheit (des Geistes) in dem Bekenntnisse desselben durch Ausscheidung der Häresie. Da nun die Häresien, wenigstens nach einer Seite, immer auf einem Mißverständniß, auf einer einseitigen und falschen Erkenntniß des Glaubens beruhen, durch die sie bestimmt werden, den Inhalt desselben zu verstümmeln; so kann die Widerlegung derselben und die ihrer Opposition entsprechende, erneute, bestimmtere Position des überlieferten Glaubens nur vom Standpunkte der Erkenntniß des Glaubens aus bewerkstelligt werden. Daher sehen wir hiebei auch gerade diejenigen Männer die eingreifendste, wirksamste und erfolgreichste Thätigkeit entfalten, welche in der Erkenntniß und Wissenschaft des Glaubens die hervorragendste Stelle unter ihren Zeit- und Amtsgenossen einnehmen. Man denke an Athanasius zur

Zeit der arianischen, an Augustinus zur Zeit der pelagianischen Streitigkeiten. Ungeachtet dieses Einflusses der dogmatischen Erkenntniß auf die Dogmenbildung ist diese jedoch keineswegs etwa nur ein Moment der dogmatisch geschichtlichen Bewegung des christlichen Geistes, sondern sie steht der letztern in selbständiger Weise zur Seite. Nicht nur ist das Ziel, auf das sie gerichtet ist, ein ganz anderes, nämlich die Erhaltung und Befestigung der Einheit des Glaubens und Glaubensbekenntnisses durch Abwehr des häretischen Irrthums und zeitgemäße Bestimmung des Glaubens (Erweiterung des Glaubensbekenntnisses), sondern auch ihr Princip ist ein anderes. Nicht der subjective Geist des Einzelnen, der sich die Erkenntniß des Glaubens zum Ziel setzt, sondern der kirchliche Geist, der die Gemeinschaft der Gläubigen beseelt und von dem Geiste der Offenbarung, dem hl. Geiste geleitet wird: dieser objectiv christliche Geist ist das eigentliche Princip der dogmengeschichtlichen Bewegung.

Der Unterschied der Geschichte der Dogmatik von der Dogmengeschichte ist nur erst ganz ungefähr und ungenügend bezeichnet, wenn man sagt[1]): bei der Dogmengeschichte wird die Materie, bei der Geschichte der Dogmatik aber bloß die Form der Glaubenslehre Gegenstand der Betrachtung, und das Verhältniß beider zu einander sei daher das des Inhaltes zur Form. Denn wenn man diese Auffassung beim Wort nimmt, so muß man annehmen, daß die Veränderungen, von denen die Dogmen-Geschichte erzählt, Veränderungen der Materie, d. h. der Substanz der christlichen Lehre seien — dann wäre man bei dem rationalistisch protestantischen Begriffe der Dogmengeschichte angelangt, die keine Dogmengeschichte ist, weil sie die Unveränderlichkeit des Dogma preisgibt. Will man aber dieser Annahme ausweichen, so sieht man sich gezwungen, den Gegenstand der Dogmengeschichte, die Materie, als durchaus unveränderlich zu bezeichnen — dann ist sie aber keine Dogmen-

---

1) Staudenmaier, die christliche Dogmatik, I. S. 201 f.

geschichte; oder man muß die Veränderung in die Form setzen — dann scheint sie mit der Geschichte der Dogmatik in Eins zusammen zu fallen. Um aus diesen Verwickelungen herauszukommen, muß man den Begriff der Dogmengeschichte fester ins Auge fassen und das Verhältniß der Materie zur Form selbst erst genauer bestimmen. Die Dogmengeschichte muß als wahrhafte Geschichte angesehen werden, es muß darin von einem wirklichen und fortschreitenden Werden und Geschehen und insofern von Veränderungen die Rede sein; aber sie darf nicht als die Geschichte der Veränderungen oder Wandlungen des Dogma aufgefaßt und bestimmt werden. Die Veränderungen, deren Geschichte sie ist, betreffen das Dogma, aber sie treffen nicht seine Substanz oder wesentliche Wahrheit, sondern lassen diese unverändert als dieselbe fortbestehen; sie sind aber doch auch nicht etwa nur in dem gemeinen Sinne formell, daß sie nur andere Ausdrücke derselben Wahrheit oder vielmehr derselben Vorstellung dieser Wahrheit, also eigentlich nur Uebersetzungen ihres ursprünglichen Ausdrucks in die verschiedenen Sprachen und Mundarten der Völker, die im Fortgange der Zeit das Christenthum annehmen, sein sollten. Sondern es sind entweder verschiedene Vorstellungen und Begriffe derselben Wahrheit, die aber alle auf der gleichen Grundanschauung beruhen, oder sie bezeichnen den Fortschritt von der vorstellungsmäßigen zu der begriffsmäßigen Erfassung dieser Wahrheit. In diesem letztern Verhältniß steht z. B. die vornicänische Trinitätslehre zu der nicänischen; wohingegen das erstere Verhältniß z. B. bei dem Dogma der Soteriologie stattfindet (vgl. §. 9). Denn hier sehen wir dieselbe Wahrheit in der wesentlichen Einheit ihrer Momente nach verschiedenen Seiten gewendet und von verschiedenen Gesichtspunkten aus erfaßt, vorgestellt und begriffen. Es sind dieß Veränderungen, welche allerdings bezüglich auf die wesentliche Wahrheit als bloße Veränderungen ihrer Form, die aber insofern keine bloß formellen Veränderungen sind, als sie den Inhalt nicht unberührt und unbewegt lassen, wenn sie ihn gleich nicht wesentlich verändern; sondern es sind Formen,

die aus der dialectischen Fortbestimmung dieses Inhalts erwachsen und dieselbe ausdrücken. Sofern es nun aber bei der Dogmenbildung nicht auf die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit, sondern lediglich auf diese selber abgesehen ist, und alles nur darauf ankommt, die Wahrheit als Gegenstand des Glaubens und Glaubensbekenntnisses den Gliedern der Kirche zu vergegenwärtigen (sie an alles zu erinnern, was der Herr gesagt hat) und den Irrthum abzuschneiden, so bedient sich der kirchliche Geist der nächsten besten Mittel zu diesem Zweck. Sein Absehen ist die Gemeinverständlichkeit der Vorstellung und des Ausdrucks der Wahrheit, nicht der wissenschaftliche Begriff und die wissenschaftliche Sprache. Es sind die empirischen Formen der Vorstellung und des Begriffs, nicht die reinen und speculativen, deren er sich bedient, und insofern kann man wiederum sagen, daß in der dogmengeschichtlichen Bewegung die Form zurücktrete und nur als Mittel zum Zweck erscheine. Die Geschichte der Dogmatik zeigt die entgegengesetzte Erscheinung. Hier tritt die Form in den Vordergrund. Denn das, was die Glaubenswissenschaft anstrebt, ist die wissenschaftliche Erkenntniß der ihr gegebenen Wahrheit, nicht die Proponirung oder Fixirung derselben. Sie sucht die Form des Begriffs, in welcher die Wahrheit dem denkenden Geiste sich als Wahrheit bewährt, d. h. den speculativen Begriff, sowie den wissenschaftlichen Zusammenhang der einzelnen Wahrheiten, d. h. die Form des Systems. Man kann daher sagen, der Wissenschaft ist die Form die Hauptsache, weil die Erkenntniß der gegebenen Wahrheit ihr einziger Zweck ist; der kirchlichen Lehrdarstellung und Entwicklung dagegen ist die Materie die Hauptsache, weil es ihr einzig auf den Inhalt der Wahrheit als Gegenstand des Glaubens und Glaubensbekenntnisses ankommt, die Form der Vorstellung und des Ausdrucks nur Mittel zu diesem Zwecke. Da nun dieser Zweck ein vorherrschend praktischer ist, so eignen ihr die sinnlich anschaulichen und partikulären Formen der Vorstellung und des Ausdrucks, weil diese allein gemeinverständlich sind. Die kirchliche Lehrentwicklung dient aber der wissenschaft-

lichen Erkenntniß der Wahrheit nicht etwa nur darin, daß sie ihr den Stoff bloß als solchen oder die wesentliche Wahrheit darbietet, sondern auch darin, daß sie ihr einen verarbeiteten Stoff, die in den Dogmen objectiv entwickelte Wahrheit in der Form des allgemeinen und populären Bewußtseins an die Hand gibt.

§. 19.

Ihre Perioden.

Die Geschichte der Dogmatik hat drei Perioden, die sich durch einen bestimmten Charakter von einander unterscheiden.

Es ist begreiflich, daß eine neue Religion erst Wurzel in den Gemüthern schlagen muß, ehe das Bedürfniß einer wissenschaftlichen Erkenntniß ihrer Wahrheiten entstehen kann; es ist ferner ebenso begreiflich, daß die einzelnen Lehrstücke vor allem erst aus dem ursprünglichen, noch auf ihren Mittelpunkt concentrirten und mehr nur summarischen Inbegriff des Glaubens herausgearbeitet und zu einem relativ selbständigen Dasein und Bestande gelangt sein müssen, ehe an den Aufbau eines wissenschaftlichen Lehrgebäudes gedacht werden kann. Da aber die christliche Religion nicht etwas absolut Neues, da sie vielmehr aus dem Boden des Judenthums hervorgewachsen und nur die weitere Entwicklung und Vollendung der alttestamentlichen Religionswahrheiten ist; so theilt sie zunächst mit dem Judenthum den Gegensatz zum Heidenthum, tritt aber auch, sofern sie sich über das Judenthum erhebt, mit diesem selbst in Gegensatz, nämlich mit derjenigen Fassung desselben, die sich diesem Fortschritt opponirt. Aus dieser geschichtlichen Stellung des Christenthums ergibt sich mit innerer Nothwendigkeit die Form seiner Lehrdarstellung, die zunächst die apologetische und polemische und demnächst erst die positiv dogmatische ist. Der Kampf gegen den jüdischen und heidnischen Geist, in den das Christenthum von vornherein eintrat und aus dem es zuletzt

siegreich hervorging, bewegte sich aber nicht bloß auf dem Gebiete des unmittelbaren religiösen Bewußtseins, sondern dehnte sich nothwendig auf das der Reflexion und Speculation aus; denn das Juden- und Heidenthum machte sich nicht bloß als Religion, sondern auch als Philosophie dem Christenthum gegenüber geltend. Hier waren es dann vorzugsweise die Principienfragen einerseits in Betreff der Legitimation der christlichen Wahrheit als einer neuen Offenbarung gegenüber der alttestamentlich jüdischen, andrerseits in Betreff der Offenbarung überhaupt in ihrem Verhältniß zur Vernunft und zur griechischen Philosophie, die in den Vordergrund traten. Diesen Aeußerungen und Bethätigungen des christlichen Geistes parallel laufen diejenigen, welche auf die Befestigung des Christenthums in seinem eigenen Innern und auf die Entwicklung der ihm eigenthümlichen Glaubenswahrheiten gerichtet sind. Im Kampfe mit den Häresien schreitet die Ausbildung des christlichen Dogma und seiner wissenschaftlichen Erkenntniß fort. Nach dem ersten grundlegenden Abschluß dieser Kämpfe mit der Häresie sehen wir dann einzelne Männer mit Sammlungen der für die Erkenntniß der christlichen Wahrheit fruchtbarsten Sentenzen aus den Schriften der hervorragendsten Kirchenväter beschäftigt; denn die systematischen Versuche, die in dem patristischen Zeitalter selbst gemacht wurden, sind theils nur sporadische Erscheinungen, theils sind sie nicht aus einem theoretischen Interesse hervorgegangen.

So lagen denn die Bausteine für das dogmatische Lehrgebäude in reicher Fülle vor. Die Baumeister ließen nicht lange auf sich warten. Es sind dieß die Scholastiker. Die zweite Periode ist die der dogmatischen Schule. Die Schule trägt immer das Gepräge des Lebens; dieses bestimmt ihre Richtungen und Zwecke. Das Christenthum der mittlern Zeit charakterisirt der Principat der Kirche, ihre alles bewegende und beherrschende Macht. In derselben dominirenden Stellung erscheint die theologische Wissenschaft gegenüber allen andern,

insbesondere auch der Philosophie. Sie ordnet sich alle unter; selbst die Philosophie ist ihre Vasallin geworden.

Im Verlaufe des Mittelalters erfolgte die Reaction der Staatsgewalt gegen den Principat der Kirche. Der in Folge der Eroberung von Constantinopel (Mitte des 15. Jahrhunderts) im Abendlande neu erwachende Geist des classischen Alterthums beschleunigte die Auflösung des Verhältnisses der Dienstbarkeit, in welchem die weltlichen Wissenschaften zu der Theologie gestanden hatten. Die Philosophie emancipirte sich, die philologischen (biblischen) und geschichtlichen Studien nahmen einen neuen Aufschwung. Im Anfang des 16. Jahrhunderts trat die Reformation hinzu und es begann aufs neue der Kampf um das Dogma und die Principien des Glaubens.

Jene geistigen Bewegungen, welche den Anbruch einer neuen Zeit herbeiführten, sind an und für sich der Theologie nicht feindlich, vielmehr tragen sie die Bedingungen einer vollkommneren Ausbildung derselben in sich. Die Emancipation der Philosophie von der Theologie und der Sturz der Herrschaft des Aristoteles, seiner philosophischen Auctorität waren von dem Interesse der Philosophie gefordert. Die Philosophie will von jeder Auctorität frei sein, weil sie nur in dieser Freiheit sich selbst realisiren und vollenden kann. Aber sie darf sich nicht frei machen von der Wahrheit, deren selbständige, auf die bloße Vernunft sich stützende Erkenntniß ihre Bestimmung und ihr Ziel ist. Sie darf sich also nicht eine beliebige Erkenntnißweise in den Kopf setzen, um die Wahrheit darnach zu modeln, sondern muß sich die Erkenntniß der Wahrheit zum Ziele setzen. So allein erscheint sie wahrhaft voraussetzungslos, wenn sie nichts als die Wahrheit, zwar nicht eine bestimmte ihr von außen her gegebene, sondern die menschliche Vernunftwahrheit, die objective Vernunft, die allgemeinen Vernunftüberzeugungen (ob. S. 14 u. 16) zur Voraussetzung nimmt, um sie durch die denkende Vernunft zu erkennen und dieser zu bewähren. Je vollständiger und vollkommner die

Philosophie in dieser selbständigen Weise, unabhängig von jeder Auctorität außer der objectiven Vernunft, sich ausbildet, ein desto vollkommneres Mittel ist sie zur Herstellung einer wissenschaftlichen Theologie, insbesondere einer ächt speculativen Dogmatik. — In ähnlicher Weise verhält es sich mit den übrigen weltlichen Wissenschaften, insbesondere der Sprachgelehrsamkeit und Alterthumskunde. Die Theologie hat das Wiedererwachen des altclassischen Geistes und die Verbreitung und Nutzung seiner Literaturwerke nicht zu beklagen. Durch sie wird eine umfassendere und tiefere wissenschaftliche Kenntniß der hl. Urkunden und der kirchlichen Literatur gefördert, folglich die wissenschaftliche Ausführung der exegetischen und historischen Theologie und damit auch der positiven Dogmatik erleichtert. Wären diese Hülfsmittel, die im Fortgang der Zeit in immer reichlicherer Fülle durch den Fleiß der Gelehrten herbeigeschafft wurden, so wie sie es konnten und sollten, für die Theologie nutzbar gemacht worden, so müßte ihr heutiger Stand, namentlich aber der der Dogmatik ein viel blühenderer und festerer sein, als er wirklich ist. Aber auf der einen Seite schlugen die weltlichen Wissenschaften, an ihrer Spitze die Philosophie, selbst eine negative Richtung der Theologie gegenüber ein und traten, begünstigt durch das protestantische Subjectivitätsprincip, in Opposition zu dem Christenthum und der theologischen Auffassung desselben, auf der andern Seite zeigte sich die Theologie zu ängstlich in ihrer Anwendung und allem Neuem zu sehr abgeneigt. Dazu kam, daß der Beifall, den die Kirche der Scholastik, namentlich dem hl. Thomas zollte, nicht im Geiste der Kirche verstanden wurde, und daß einzelne Versuche, eine neue Lehrweise an die Stelle der scholastischen zu setzen, verunglückten, indem sie über das Ziel hinausschossen und zu Neuerungen in der Auffassung des Dogma führten. So geschah es, daß sich die Tendenz befestigte, an der Scholastik als der bewährten Führerin festzuhalten. Erst seit der Mitte des 18. Jahrhunderts fing man in Deutschland allgemein an, sie zu verlassen. Aber schon erheben sich wieder scholastische Epigonen, die in den

Summen des hl. Thomas nicht nur unübertroffene, sondern auch unübertreffliche Muster dogmatischer Erkenntniß und Wissenschaft anerkannt wissen wollen und in einem bis zur Rohheit sich steigernden Ungestüm für den hl. Thomas in die Schranken treten. Und wäre es nur die alte classische Scholastik, an der man festhalten, wäre es nur eine Scholastik im Geiste eines Anselm oder Thomas, die man repristiniren will; aber es ist, wie wir das zeigen werden, eine andere, viel tiefer stehende Form der Wissenschaft, ein bloß logischer, in altscholastischen Bestimmungen nistender Formalismus, für den man sich vereifert. Mögen diese nicht durchdringen!

§. 20.

Die patristische Periode.

Die Lehrweise Christi verbindet mit der Gemeinverständlichkeit der Form und des Ausdrucks die höchste Prägnanz und Fülle des Inhalts. Christus lehrte „wie einer der Macht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten" (Matth. 7, 29). Die Lehrweise der letztern war minutiös und skrupulös, wie ihre Gesetzesbeobachtung (Matth. 23, 23 ff.). Weil ihnen der Geist des Gesetzes abhanden gekommen war, so waren ihre Belehrungen und Entscheidungen in Streitfragen und Zweifelsfällen mehr verwirrend durch kleinliche Unterscheidungen und Wortklaubereien, als aufklärend und beruhigend. Christus dagegen lehrte im Geiste des Gesetzes und mit der Sicherheit, Klarheit und Auctorität eines Gottgesandten. Die formelle Eigenthümlichkeit seiner Lehre besteht in dem beständigen Gebrauche der Gleichnißrede. „Alles dieses sprach Jesus in Gleichnissen (Parabeln) zu der Menge und ohne Gleichnisse sprach er nicht zu ihr" (Matth. 13, 34). Die Schüler des Herrn machen von ihr keinen Gebrauch. Die Erklärung dieser Erscheinung liegt ziemlich nahe. Die Gleichnißrede hat einen unerschöpflich reichen Inhalt, sofern sie die mannigfaltigste Anwendung zuläßt. Sie entspricht daher ganz dem Standpunkt Dessen, der unter uns

erschienen ist voll Gnade und Wahrheit, Dessen, der uns die Wahrheit geoffenbart hat. Die Gleichnißreden geben nicht Wahrheiten, sondern sind Quellen der Wahrheit und insofern mit den Ideen zu vergleichen im Unterschiede von bestimmten Gedanken. Die Apostel des Herrn hatten diese Redeweise nicht fortzusetzen, sondern den Inhalt der Reden des Meisters in bestimmter Weise hervorzuheben und uns mitzutheilen. Dazu waren sie durch den Geist, den ihnen der Herr mitgetheilt, befähigt [1]).

Die Grundlage der Lehrverkündigung der Apostel war geschichtlicher Art: die Geschichte Jesu des Lehrers, des Wunderthäters und des Gründers des Gottesreiches auf Erden, des gekreuzigten, wieder auferstandenen und zur Rechten Gottes seines Vaters aufgenommenen Christus, sie war es, die sie verkündigten und aus der sie an der Hand des A. T. den Beweis führten, daß Jesus der von den Propheten verheißene Messias sei. Daran schlossen sie die Wahrheiten (die sie aus der Lehre Jesu schöpften) von Gott in seinem Verhältniß zum Menschen, von dem Evangelium Christi, von dem Glauben und der Sündennachlassung um Christi willen, von der christlichen Gemeinschaft, der Auferstehung des Fleisches, der Wiederkunft Christi und dem ewigen Leben, und forderten alle, welche auf ihr Wort hörten, zum Glauben an Christus und zur Annahme der Taufe in seinem Namen auf (Apg. 2, 14 ff. 3, 2, f. 10, 34. 13, 16. 17, 2. 3. 22). Das Zeugniß der Apostel für Christus und das Evangelium fesselte und überzeugte die Menschen und ihr Wort „ging ihnen durchs Herz". Nicht die Kunst der Rede oder die Bündigkeit der Argumentation, sondern die Kraft des Geistes und der Wahrheit, mit der sie sprachen, theilte sich den Zuhörern mit, daß sie glaubten. „Meine Rede und meine Predigt, sagt der Apostel, bestand nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in Erweisung des Geistes und

1) Vgl. den trefflichen Aufsatz Wiseman's: die Parabeln des N. Test. in seinen Abhandlungen über verschiedene Gegenstände, I. S. 89 ff. der deutschen Uebersetzung.

der Kraft, damit euer Glaube nicht auf Weisheit der Menschen, sondern auf Gottes Kraft beruhe" (1. Cor. 2, 4. 5).

Wenn Christus und seine Apostel Glauben an das göttliche Wort fordern, weil nur der Glaube an sein Evangelium den Menschen retten und beseligen kann (Röm. 1, 16); so ist damit die Erkenntniß der Wahrheit, das Streben sich derselben nun auch denkend zu bemächtigen und dem denkenden Geiste sie zu bewähren, nicht ausgeschlossen. Die Apostel selbst fordern die Gläubigen vielmehr auf, zuzunehmen an Erkenntniß und zu wachsen an allerlei Weisheit und geistiger Einsicht (Col. 1, 10. 2. Petr. 3, 18). Ja wir sehen den Fortschritt von der schlichten Darstellung der einfachen Glaubenswahrheiten zu einer mehr begriffsmäßigen Entwicklung derselben schon in den Schriften der Apostel selbst gemacht. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur z. B. das Glaubensbekenntniß des Petrus: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" mit der Johanneischen Logoslehre und der Paulinischen Lehre von Christus als dem Ebenbild des unsichtbaren Gottes, dem Erstgebornen der Schöpfung u. s. w., oder die Lehre von der Gnade Gottes in Christo (Joh. 15, 5. 1. Cor. 4, 7) mit der Paulinischen Prädestinationslehre zu vergleichen. Was gegenüber von einfachen, im Kreise der gewöhnlichen Lebensanschauungen und des unbefangenen Denkens sich bewegenden Gemüthern ganz unbefangen und unvermittelt ausgesprochen werden konnte, das mußte solchen gegenüber, die sich auf dem Standpunkt des reflectirenden und räsonnirenden Verstandes bewegten und dazu mit vielseitigem anderweitigen Wissen ausgerüstet waren, in die Form der denkenden Erkenntniß geboten werden. Daher sagt der Apostel, nachdem er den Corinthiern eben bezeugt hatte, daß er ihnen nur Glauben gepredigt und nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit zu ihnen gesprochen habe: „indeß lehren wir doch Weisheit unter den Vollkommenen, aber freilich nicht menschliche Weisheit, sondern Gottes-Weisheit, die geheimnißvolle, verborgene, die uns Gott geoffenbart hat durch seinen Geist, der alles erforscht, auch die Tiefen der Gottheit"

(1. Cor. 2, 6—10). Die Einwürfe gegen das Evangelium, wie sie vom Judenthum ausgingen, stammten aus dem Gebiete der Reflexion und mußten durch dasselbe Mittel zurückgewiesen werden. So konnte das Verhältniß des alten Testaments zum neuen, des Gesetzes zum Evangelium schon um die Mitte des apostolischen Zeitalters nicht mehr in der einfachen Weise der Bergpredigt vorgetragen, sondern mußte dem Judenchristenthum gegenüber, das die volle und absolute Bedeutung des Evangeliums durch die Behauptung einer fortdauernden Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes schmälerte oder läugnete, genauer entwickelt und tiefer begründet werden. In Kleinasien hatte sich noch in den letzten Jahren der Wirksamkeit des Apostels Paulus daselbst eine judenchristliche Gnosis zu bilden angefangen, eine falsche Gottes- und Engellehre, die den Weltschöpfer von dem wahren Gotte trennte, Christus aus seinem unmittelbaren Wesensverhältniß zum Vater heraussetzte und die Erscheinung Christi im Fleische doketisch faßte, eine *φιλοσοφία οὐ κατὰ χριστόν*, die Paulus und hernach besonders der Apostel Johannes bekämpfte. Das konnte nicht durch eine schlichte Glaubenslehre, sondern nur durch eine *φιλοσοφία κατὰ χριστόν* geschehen. Der falschen Gnosis mußte die wahre entgegengesetzt werden. Die Keime der letztern sind in den Schriften dieser Apostel niedergelegt. Die nachapostolische Zeit entfaltete sie einerseits aus innerm Antrieb des christlichen Geistes, andrerseits aus Veranlassung der Vertheidigung des Christenthums gegenüber dem philosophischen Heidenthum und im Kampfe gegen die immer weiter um sich greifende falsche Gnosis.

Die Erkenntniß (*γνῶσις*) der christlichen Wahrheit ist kein zufälliges oder beliebiges, sondern ein natürliches und nothwendiges Produkt des christlichen Geistes. Sie ist für alle diejenigen ein unabweisbares Bedürfniß, denen das Denken und die denkende Betrachtung der Dinge Bedürfniß ist. Sie wird durch die Bekehrung zum Glauben nicht aufgehoben, noch durch die Innigkeit des Glaubens überflüssig gemacht; der Glaube

führt dem Trieb nach Erkenntniß vielmehr neue Nahrung zu und verleiht ihm einen erhabnern Schwung. Dieß zeigt uns das Beispiel jener Männer aus den ersten Zeiten des Christenthums, welche von der Philosophie zum christlichen Glauben übertraten, eines Aristides, Justin, Tatian, Pantänus, Clemens Alex. u. A. Diese Männer waren von einer so lebendigen Sehnsucht nach der höhern Wahrheit durchdrungen, daß sie in allen Schulen der Philosophie darnach suchten und alle Weisheit der alten Religionen durchforschten, bis sie in der göttlichen Lehre des Christenthums Ruhe und Befriedigung fanden [1]). Indem sie aber zu dem Glauben an die einfache Lehre der christlichen Apostel sich bekannten, hörten sie nicht auf Philosophen zu sein. Noch als Christen trugen sie, wie wir glaubhaft berichtet sind [2]), ihren Philosophen-Mantel, nicht zu eitler Schaustellung, sondern als solche, die mit dem Glauben das Streben nach philosophischer Erkenntniß fortwährend verbinden, und durch ihr Beispiel beweisen, daß der christliche Glaube mit der denkenden Vernunft im besten Einklange stehe. Solche Männer waren es, welche das Christenthum zuerst mit der denkenden Vernunft zum Zweck der Erkenntniß des Glaubens durchdrangen, indem sie von ihrer in den heidnischen Schulen erlangten philosophischen Bildung Gebrauch machten.

Nächstdem war die Verbindung, beziehungsweise Vergleichung des Christenthums mit der Philosophie durch das objective Sachverhältniß geboten. Das Christenthum hatte sich mit dem Heidenthum auseinanderzusetzen, wenn es dasselbe in den Kreis seiner Anziehung bringen, die heidnische Welt

1) Vgl. Semisch, Justin der Märtyrer. 1. Thl. 1. Abschnitt: Justins Uebertritt zum Christenthum.

2) Von Justin ist dies bekannt aus seiner eigenen Schrift: dialog. c. Tryph. c. 1; ebenso von Tertullian aus seiner Schrift: de pall. c. 6. Außer ihnen noch Aristides nach Hieronymus (de vir. illustr. c. 20.), Heraklas, Presbyter zu Alex. nach Eusebius (Hist. eccl. lib. 6. c. 19), Gregorius Thaumat. nach Gregorius Nyss. (Opp. tom. III. p. 534.) Semisch a. a. O. S. 23.

christianisiren sollte. Das gebildete Heidenthum hatte aber gerade an seiner Philosophie noch einen festen Anker, nachdem die Volksreligion bei ihm selbst längst in Mißachtung, ja in Verachtung gerathen war.

Von dem Standpunkt der Philosophie aus erhob das Heidenthum seine bedeutendsten Einwürfe gegen das Christenthum. So machte der Epicuräer Celsus um die Mitte des 2. Jahrhunderts in seinem λόγος ἀληθής dem Christenthum den Vorwurf, es fordere blinden Glauben, statt vernünftige Ueberzeugung; die Christen hörten weder die Beweisgründe der Heiden an, noch bewiesen sie ihre eigene Lehre, sondern sagten bloß: grübelt nicht, glaubet nur; euer Glaube wird euch selig machen [1]. Das Christenthum, behaupteten die Heiden, sei ein bloßer ἐνθουσιασμός. Andrerseits stießen sie sich an dem Inhalt der christlichen Lehre, der ihnen unphilosophisch und unvernünftig vorkam. Je scheinbarer diese Einwürfe waren, desto mehr mußten sie die Christen zu ihrer Widerlegung reizen. Und das waren sie offenbar in nicht geringem Maaße. Denn in Wahrheit legt das Christenthum, wie keine Religion zuvor, allen Nachdruck auf den Glauben, und der Apostel Paulus bekennt unumwunden, daß die christliche Weisheit in den Augen der weltlichen eine Thorheit sei. Konnte nicht eine Lehre, die sich für übervernünftig und überphilosophisch ausgab, leicht als unvernünftig und unphilosophisch erscheinen? Wie dem sei, die christlichen Apologeten thaten, was bei dieser Sachlage zu thun war; sie entrissen dem Heidenthum das höchste, was es noch hatte, seine Philosophie, und vindicirten sie (so weit sie wahr ist) dem Christenthum; sie zeigten die Uebereinstimmung der christlichen Lehre mit der Philosophie und wiesen zugleich die Unvernünftigkeit der heidnischen Religionen nach. Indem sie aber auf solche Weise das Christenthum vertheidigten, konnte es nicht fehlen, daß sie zugleich die Entwicklung seiner Glaubenslehre und die wissenschaftliche Erkenntniß derselben mächtig förderten.

1) **Origen.** contr. Cels. 1. n. 9.

Bei der Beurtheilung dessen, was sie in letzterer Beziehung geleistet haben, darf man jedoch zweierlei nicht aus dem Auge verlieren: erstens, daß alle ersten wissenschaftlichen Versuche etwas Unsicheres und Unvollkommenes haben; zweitens, daß das apologetische Interesse die Betonung des Moments der Einheit der Philosophie mit dem Christenthum forderte. Man erkennt dieß sogleich an der Art und Weise, wie Origenes (denn die Apologeten des zweiten Jahrhunderts gehen auf die rein formelle Frage nicht näher ein) den Einwurf des Celsus, daß das Christenthum nur Glauben fordere und die Untersuchung und Wissenschaft zurückweise, beantwortet. „Wenn es möglich wäre", sagt er, „daß die Menschen mit Vernachlässigung der Sorgen und Angelegenheiten dieses zeitlichen Lebens der Philosophie oblägen, so dürfte der von Celsus empfohlene Weg wohl der beste sein (nämlich der Vernunft zu folgen und die vernünftigen Gründe der Dogmen aufzusuchen, ehe man ihnen beistimmt). Das Christenthum hätte sich am wenigsten davor zu scheuen; denn das Christenthum läßt, um nicht mehr zu sagen [1]), so gut als irgend eine Religion die philosophische Untersuchung und Erklärung seiner Glaubenswahrheiten zu. Wenn aber solches von der Mehrzahl der Menschen nicht erlangt werden kann, theils wegen der weltlichen Sorgen, theils wegen ihrer geistigen Schwäche, gibt es dann ein besseres Mittel, denselben zu Hülfe zu kommen, als dasjenige ist, welches Jesus ihnen darbot? Man betrachte nur die große Zahl der Gläubigen, welche den Schmutz der Laster, in dem sie zuvor sich gewälzt, abgestreift haben, und frage sich, ob es ihnen zuträglicher war, daß sie ohne Untersuchung geglaubt und ihre Sitten gebessert haben, daran festhaltend, daß auf die Sünden Strafe, auf die guten Thaten aber Belohnung unabänderlich gesetzt sei, oder ob sie, den einfachen Glauben von

---

1) Er gibt hiemit zu verstehen, sagt Leibnitz (der die Stelle in seiner Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft §. 52 anführt), daß die heidnische Religion vernunftwidrig sei.

sich weisend, die Besserung ihrer Sitten nicht eher in Angriff genommen haben sollten, bis sie die Gründe der christlichen Lehre völlig erforscht hätten? Es ist klar, daß die Wenigsten zu diesem Ziele kämen, zu dem der einfache Glaube ganz sicher führt, daß vielmehr die Mehrzahl in ihrem lasterhaften Leben beharren würde." Hier gewinnt es ganz den Anschein, als ob die Philosophie zum Glauben zu führen und denselben zu ersetzen wohl geeignet, und der einfache Glaube daher nur die Form des Bewußtseins der Wahrheit für die Menge sei, die der philosophischen Forschung nicht gewachsen ist; das Wesen und die Würde des Glaubens scheint zu Gunsten der Philosophie preisgegeben und das Princip aller christlichen Erkenntniß, das credo ut intelligam, völlig verkannt zu sein. Allein obwohl Origenes das Verhältniß der Philosophie zum Christenthum selbst nicht richtig zu handhaben weiß, so steht ihm dasselbe principiell doch durchaus fest, und es ist einzig und allein das apologetische Interesse, welches ihn zu dieser einseitigen, den Glauben mit der philosophischen Forschung vermischenden Vorstellung desselben hingetrieben hat. Dennoch bemerkt er gleich in dem Folgenden [1], daß es auch bei den Schülern der Philosophie nicht ganz so hergehe, wie Celsus behaupte und seinem Grundsatz gemäß behaupten müsse. Auch bei ihnen bilde der Glaube das Fundament der Erkenntniß, wenn sie gleich dieß zu gestehen sich schämten. Denn aus welchem andern Grunde wende sich der eine den Platonikern, der andere den Stoikern, wieder ein anderer den Peripatetikern zu, als weil sie glauben, die eine Schule sei besser als die andere. Es geschehe dieses keineswegs auf Grund einer vorhergehenden, sorgfältigen vernünftigen Prüfung, sondern *ἀλόγῳ τινὶ φορᾷ*. Und selbst wenn, fährt er fort, die Vernunft einen zu der Ueberzeugung bringe, daß diesem oder jenem philosophischen Sectenhaupt zu folgen besser sei: um wieviel mehr müsse man

---

1) Contr. Cels. lib. 1. n. 10. Dasselbe will im Grunde auch Justin sagen dial. c. Tryph. c. 2.

Gott, dem höchsten Wesen, und Dem, der uns gelehrt hat, Ihn allein zu verehren, glauben? Derselben Erscheinung begegnen wir bei den ältesten Apologeten. Die Art und Weise, wie sie das inhaltliche Verhältniß des Christenthums zur Philosophie bestimmen, ist genau dieselbe. Auch sie betonen das Moment der Einheit oder Uebereinstimmung in einer Weise, bei der die Differenz ausgeschlossen und die Erhabenheit der christlichen Wahrheit, als einer unmittelbar göttlichen, verkannt, die Philosophie oder Vernunftwahrheit aber auf das Niveau der geoffenbarten hinaufgeschraubt und zwischen beiden nur ein quantitativer Unterschied angenommen zu sein scheint. „Bei allen Philosophen", sagt Justin [1]), „scheinen Keime (σπέρματα) der Wahrheit sich zu finden. Wenn wir behaupten, daß Alles durch Gott geworden und geordnet sei, werden wir einen Lehrsatz Plato's vorzutragen scheinen; wenn wir einen Weltbrand lehren, eine Meinung der Stoiker; wenn wir versichern, daß die Seelen nach dem Tode mit Bewußtsein fortdauern und die Ungerechten gestraft werden, indeß die Guten von aller Strafe frei und glücklich sind, so werden wir die Ueberzeugung von Dichtern und Philosophen auszusprechen scheinen; wenn wir den Gebilden der Menschen Anbetungswürdigkeit absprechen, so lehren wir mit dem Komiker Menander u. A. einstimmig" [2]). Diese Vergleichung erstreckt Justin noch über mehrere andere Punkte der christlichen Lehre [3]). Wie sehr es ihm damit Ernst ist und er keineswegs nur an eine äußerliche und scheinbare, sondern an eine wirkliche innere und substantielle Uebereinstimmung denkt, geht aus der Art und Weise hervor, wie er sie erklärt und über den Ursprung der Philosophie und aller Erkenntniß der höhern Wahrheiten denkt. Der menschlichen Vernunft ist es an und für sich und ohne eine Erleuchtung und Offenbarung des göttlichen Logos unmöglich, Gott und

1) Apol. I, 44.
2) Apol. I, 20.
3) Apol. I, 18. Vgl. Coh. ad Gr. c. 1. 14. Apol. I, 8.

die göttlichen Dinge zu erkennen und sein Wesen zu beschreiben [1]); dieß hätten auch die heidnischen Philosophen, besonders Socrates und Plato, erkannt und ausgesprochen [2]). Woher nun haben sie die Wahrheit, die wir bei ihnen finden? Was sie Wahres sagen, gehört uns, den Christen, sagt Justin; denn es ist eine Offenbarung des göttlichen Logos, den wir verehren und lieben, nachdem er auch um unsretwillen Mensch geworden ist. Dieser göttliche Logos, der unter uns erschienen ist und die ganze Fülle seiner Wahrheit und Gnade unter uns ausgegossen hat, hat nämlich schon in der vorchristlichen Zeit und von Anfang an einige Strahlen seines Lichtes den Menschen mitgetheilt und dieselben nach dem Maaße ihrer Empfänglichkeit zu einer theilweisen Erkenntniß der Wahrheit geführt. Alle Wahrheit, wo immer sie sich finden mag, insbesondere alles, was Philosophen und Gesetzgeber Wahres gelehrt und verordnet haben, ist auf den göttlichen Logos zurückzuführen, aus dessen spermatischer Offenbarung jeder nach dem Maaße seiner geistigen Verwandtschaft mit ihm geschöpft hat [3]). Andrerseits sucht Justin zu zeigen, daß heidnische Dichter, Philosophen und Gesetzgeber aus den hl. Schriften des A. T. geschöpft und darnach ihre eigenen frühern Meinungen berichtigt und geändert hätten, und weist zu diesem Behufe auf die Reisen mehrerer derselben nach Aegypten hin, wo sie mit der Geschichte Mosis bekannt geworden seien [4]). Diese Ansichten sind dem Justin keineswegs eigenthümlich, sondern finden sich, nur weniger ausgeführt und vollständig, auch bei den übrigen Apologeten; wir finden sie ferner in der alexandrinischen Katechetenschule eingebürgert, wie die Schriften des Clemens von Alexandrien beweisen, und vereinzelt auch bei andern Lehrern und Vätern der ältesten Zeit, z. B. Tertullian. Mit Recht kann man

---

1) Apol. I, 46; II, 10. 13. Dial. c. Tryph. c. 3. Coh. ad Gr. c. 5. Vgl. Semisch a. a. O. II, 12. I, 129.

2) Dial. c. Tryph. c. 4. Coh. ad Gr. c. 38. Apol. II, 10.

3) Apol. II, 8. 10. 13. Apol. I, 46. 60.

4) Coh. ad Gr. c. 14. 15. Apol. I, 44.

daher behaupten, daß sie die Anschauung der ältesten christlichen Zeit über das Verhältniß des Christenthums zur Philosophie ausdrücken. Welches ist aber ihr wesentlicher Gehalt? Bleibt man bei dem Buchstaben der Ausführungen Justin's stehen, so hebt er den specifischen Unterschied zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Philosophie und Christenthum auf und drückt denselben auf einen bloß quantitativen herab. Alle Erkenntniß der höhern Wahrheit ist das Ergebniß einer übernatürlichen Offenbarung des göttlichen Logos; der Logos im Menschen, die Vernunft, ist nur das der göttlichen Offenbarung gemäße Organ, das geistige Auge, das die Strahlen ihres Lichtes in sich aufnimmt und so die übersinnlichen Gegenstände sieht, d. h. erkennt. Zwischen der christlichen Offenbarung (einschließlich der alttestamentlichen) und der Offenbarung des Logos im Heidenthum findet nur der Unterschied statt, daß jene eine totale, diese eine partiale ist; jene die Wahrheit in ihrer vollen Entfaltung, diese sie nur keimartig darbietet. Bei genauerer Betrachtung erweist sich aber diese Vermischung von Vernunft und Offenbarung als eine bloß anscheinende. Nach Justin hat der Mensch als solcher und von Haus aus Theil an dem Logos; dem ganzen menschlichen Geschlechte (der menschlichen Natur) ist ein logischer Keim (*σπέρμα τοῦ λόγου*) eingepflanzt (*ἔμφυτον*) [1]), und indem dieser durch den Logos, seine offenbarende Thätigkeit, befruchtet wird, kommt er zum Bewußtsein der Wahrheit [2]). Unter dieser Offenbarung ist die rein natürliche und allgemeine Offenbarung zu verstehen, ein Begriff, den Justin nur nicht formell aufstellt, der aber seinem ganzen Gedankengang zu Grunde liegt. In Christus ist *τὸ λογικὸν τὸ ὅλον* erschienen, der aus Leib, Seele und Logos bestehende Mensch Christus ist der göttliche, absolute Logos selbst, *τοῦ ἀγεννήτου καὶ ἀῤῥήτου θεοῦ λόγος* [3]). Daher ist die Wahr-

1) Apol. I, 46; II, 8.
2) Apol. II, 13.
3) Apol. II, 10. 13.

heit, die er gebracht, die totale und vollkommene, die absolute Wahrheit, die Wahrheit aber, die der Mensch kraft seiner Vernunft durch die allgemeine Offenbarung des Logos erkennt, ist auch Wahrheit, und zwar partielle und keimartige Wahrheit, aber sie steht tief unter jener, und es ist keineswegs so, daß wenn diese Bruchstücke zu einem Ganzen verbunden und die Keime entfaltet würden, wie es die Philosophie thut, jene absolute, im Christenthum durch Christus geoffenbarte Wahrheit zum Vorschein käme. Dieß ist der wahre Gedanke Justin's, und so ist er auch ganz wahr. Es finden sich bei ihm Stellen genug, welche denselben ausdrücklich bestätigen. Er rechnet sich's zum Ruhme, ein Christ zu sein, und will nur als solcher erfunden werden: „nicht als ob die Lehren des Plato dem Christenthum durchaus fremd und von ihm verschieden seien, sondern weil sie demselben nicht gleichkommen oder durchaus ähnlich sind, wie auch die der übrigen, der Dichter und sonstiger Schriftsteller. Jeder hat etwas Wahres gesagt nach dem Maaße, als er von den ausgestreuten Keimen des Logos etwas sich angeeignet hat [1]). Sofern sie aber in den wichtigsten Dingen einander widersprechen, so ist es ja offenbar, daß sie nicht im Besitze der höhern Wissenschaft und einer unwiderleglichen Erkenntniß der Wahrheit sich befinden. Und was jenes betrifft, so ist etwas Anderes ein logisches Samenkorn, eine bloße Copie, und etwas Anderes die Sache selbst (das Original, der Logos), an der man Theil hat und die man nachahmt, wie es einem eben (vom Logos) gegeben ist“ [2]). Justin drückt sich auch so aus: „Einige unsrer Lehren haben wir mit den Dichtern und Philosophen gemein, die bei euch in Ansehen stehen, andere aber tragen wir auf erhabenere, Gottes würdigere Weise vor“ [3]). Eben von jenem seinem Grundgedanken aus erklärt es sich auch, wenn Justin bald lobend, bald geringschätzig von den Philosophen spricht

1) So scheint die Stelle verstanden werden zu müssen: ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγξατο.

2) Apol. II, 13.

3) Apol. I, 20.

und in der heidnischen Philosophie nichts als ein „Conglomerat grober Irrthümer mit Beimischung einer partiellen Wahrheit" findet. Namentlich geschieht dieß in seiner Mahnrede an die Griechen, in der er die Nachtheile der Philosophie so stark hervorhebt, daß Manche geglaubt haben, dieses Werk dem Justin absprechen zu müssen. Allein es widerspricht diese Zeichnung der Philosophie der in seinen übrigen Schriften hervortretenden keineswegs; denn das Lichtbild, das er hier von ihr gibt, verläugnet nirgends den Schatten, der auf ihr liegt. Außerdem entspricht die Hervorhebung des Ungenügenden, Unzuverlässigen, Schwankenden und Verkehrten in der heidnischen Philosophie ganz dem Standpunkt der Mahnrede, wie die Hervorhebung des Wahren und Trefflichen in ihr und die Betonung des Moments der Uebereinstimmung mit dem Christenthum dem Standpunkt der Apologie entspricht [1]). Verbinden wir also die Momente, in denen sich die Erörterungen der ältesten Väter in Bezug auf das Verhältniß des Christenthums zur Philosophie bewegen, so laufen sie auf die Anschauung und den Beweis hinaus, daß was die griechische Philosophie Wahres enthalte, sich auch im Christenthum finde, daß es aber hier vollständiger und vollkommener und frei von den Irrthümern der Philosophen gegeben sei. Denn im Christenthum ist der Logos selbst, im Heidenthum nur der spermatische Logos offenbar.

Die Väter bleiben aber nicht bei der Vergleichung der griechischen Philosophie mit der christlichen Wahrheit zum Zweck der Apologie der letztern stehen, sondern sie gehen zum wirklichen Gebrauche derselben im Christenthum zum Zweck der Erkenntniß und des wissenschaftlichen Beweises des christlichen Glaubens fort. Jene Vergleichung hat also auch die Bedeutung, sich und Andere über die Brauchbarkeit der

1) Semisch, der die Aechtheit der Mahnrede mit Recht vertheidigt, bemerkt treffend, daß auch bei Clemens von Alexandrien beides sich finde, bald erhabenes Lob, bald schneidender Tadel der Philosophie. Justin, der Märtyrer. 1. Thl. S. 125 ff.

Philosophie zu dem letztern Zweck zu verständigen. Nicht bei den eigentlichen Apologeten selber, aber schon bei Clemens von Alexandrien findet sich das klare Bewußtsein dieser ihrer Bedeutung und die Reflexion darüber, überhaupt ein bewußtes Streben nach philosophischer Erkenntniß der Wahrheit. Davon wird später die Rede sein.

Einleitend hierauf, haben wir an diesem Orte die Frage von dem Platonismus der Kirchenväter kurz zu besprechen.

Die Philosophie, welche es nun sei, ist die Vernunfterkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge und hat somit den Gegenstand mit der Religion gemein. Die Religionswahrheiten, wenn sie zur wissenschaftlichen Erkenntniß gebracht werden sollen, lassen daher die Anwendung der philosophischen Erkenntniß der Wahrheit zu, ja sie fordern diese Anwendung als das einzige und unentbehrliche Mittel zum Zweck. Der formale Gebrauch der Philosophie, der Logik und Dialektik, ist selbstverständlich ein solcher, der keinem Bedenken unterliegen kann; der materiale Gebrauch derselben aber, der Metaphysik, unterliegt Beschränkungen. Auch als wahr und irrthumsfrei vorausgesetzt, kann die Philosophie in der Theologie nicht als herrschende und entscheidende Macht auftreten, weil die Religion sich als höhere, umfassendere und vollkommnere Wahrheit weiß, und weil sie wesentlich Glaube ist, mithin die Aufnahme und Anerkenntniß ihres Inhalts als Wahrheit nicht davon abhängen lassen kann, ob und wieweit es gelinge, dieselbe denkend zu erkennen, philosophisch zu wissen. Eben deßhalb muß sich das Christenthum auch gegen jede Einführung von Wahrheiten, die bloß den Stempel der Vernunft tragen und nur die Auctorität der philosophirenden Vernunft (dieser oder jener philosophischen Schule) für sich haben, erklären. Es mag der weiteste und bestimmteste Gebrauch von der philosophischen Theologie in der christlichen gemacht werden, eine Vermischung aber des Philosophischen mit dem Theologischen ist schlechthin unstatthaft Es darf nur der eigene Inhalt des Christenthums, nur die

geoffenbarte Wahrheit, wie sie aus den Quellen des Christenthums fließt und daraus nachweisbar ist, Gegenstand der Erkenntniß werden; die Theologie darf nichts anderes als die Wissenschaft des Glaubens sein. Wenn also nur behauptet werden will, die Väter hätten sich der platonischen Sprache, platonischer Bilder, Redefiguren und platonischer Beweise bedient; so ist dieß durchaus unverfänglich, wenn unter den letztern nur analogische und Wahrscheinlichkeitsbeweise verstanden werden. Die Theologie wird sich immer der philosophischen Sprache und der Vernunftbeweise, der letztern jedoch nur mit der eben gedachten Beschränkung, bedienen müssen. Es ist mit jener Behauptung dann nur gesagt, daß in den ersten Jahrhunderten gerade die platonische Philosophie es gewesen sei, deren sich die Väter am liebsten und meisten bedienten. Es ist dieß eine geschichtliche Thatsache, die nicht bestritten zu werden brauchte, wenn man es auch könnte. Wenn aber die Meinung dahin geht, daß die Väter, wie namentlich Justin, Clemens von Alexandrien u. A., platonische Lehren, die der Offenbarung als solcher fremd und aus ihren Quellen nicht geflossen sind, in das Christenthum herübergenommen und zu christlich theologischen gestempelt hätten; so ist diese Behauptung im Großen und Ganzen ebenso gewiß unwahr und ungeschichtlich, als ein solches Verfahren unzulässig und verwerflich wäre. Es kann und soll nicht geläugnet werden, daß die christliche Gnosis zu allen Zeiten und insbesondere schon im Alterthum namentlich die alexandrinische die Gränzen ihres Begriffs und Wesens nicht durchweg fest im Auge behalten, sie vielmehr da und dort in der angegebenen Weise überschritten hat; wie denn ein solcher Vorwurf gegen Origenes schon von Marcellus von Ancyra [1]) und von Hieronymus [2]) wirklich und mit Grund erhoben worden ist. Aber solches von den Kirchenvätern überhaupt zu sagen und zu behaupten, daß die auf solche Weise von Einzelnen in

1) Bei Eusebius contr. Marc. I, 4.

2) Ad Pammach. adv. err. Joan. Hieros. Tom. II. p. 115.

die christliche Theologie aufgenommenen fremdartigen Elemente nicht sofort auch wieder ausgestoßen worden, sondern eine bleibende und wachsende Verunreinigung der christlichen Theologie dadurch herbeigeführt worden sei: dazu fehlen alle historischen Anhaltspunkte. Noch viel unwahrer wäre es, wenn man, wie das hiebei die nothwendige Voraussetzung sein müßte und der einzige Erklärungsgrund dafür sein könnte, sagen wollte, den Vätern habe überhaupt kein klarer und bestimmter Begriff von der christlichen Erkenntniß vorgeschwebt. Das gilt nicht einmal von Origenes, wie sich jeder sogleich überzeugt, der auch nur die Vorrede zu dessen Schrift περὶ ἀρχῶν durchgehen will. Um aber zu erkennen, welchen Geistes Kind der den Vätern gemachte Vorwurf des Platonisirens sei, genügt es, die Worte Souverain's, der denselben in der ausgedehntesten und unverschämtesten Weise erhoben hat [1]), herzusetzen: „Man muß gestehen", sagt dieser leichtfertige Schriftsteller, „daß Justin zuerst eine neue Art, sich in Glaubenssachen auszudrücken, eingeführt, daß er sich zuerst eines Styls bedient hat, der seinen Vorgängern, einem Clemens, Barnabas, Hermas, Polykarpus ganz unbekannt war, und daß er zuerst ein philosophisches Geschwätz eingeführt hat, aus dem allenthalben platonische Schwulst, aber nirgends die Einfalt Jesu Christi hervorleuchtet." Es ist also die Meinung, die christliche Religion sei durch die Anwendung der Philosophie und der philosophischen Methode auf ihren theoretischen Gehalt um ihre ursprüngliche Simplicität gebracht worden, wie sie in den hl. Schriften vorgetragen werde [2]), und es sei die so zu Stande gekommene Theologie, wenn nicht gerade eine durchgängige

---

1) In der bekannten Schrift: Le Platonisme devoilé, à Cologne 1700. Deutsch von Löffler. 2. Aufl. Züllichau und Freystadt 1792. Die sehr beträchtliche Literatur über diesen Gegenstand bei Keil, de doctoribus ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis Comment. Lips. 1793—1816.

2) Rosenmüller, de christianae theolog. origine p. 39 seq. Vgl. Flügge, Geschichte der theol. Wissenschaften, 1. Bd. S. 423.

Fälschung der göttlichen Wahrheit durch menschliche Weisheit, so doch immer etwas sehr Ueberflüssiges und insofern Schädliches, als sie den wohlthätigen Einfluß des Christenthums auf das Gemüth paralysire. Je nach dem Standpunkte, den man selbst zur religiösen Wahrheit einnimmt, fällt dann auch die versuchte Epuration der Theologie aus. Der Rationalist Priestley z. B. (in seiner Schrift: Geschichte der Verfälschungen des Christenthums) eliminirt nicht bloß alle positiv christlichen Wahrheiten, wie die von der Trinität, der Menschwerdung des Sohnes Gottes, von der Nachlassung der Sünden um Christi willen u. s. w., sondern auch die des bloßen Vernunftglaubens, z. B. von der Substantialität der Seele und ihrer Unsterblichkeit — als Verfälschungen des Christenthums, als theologische Erfindungen. Andere geben den ganzen theoretischen Gehalt der christlichen Religion preis. „Das Gebot der Liebe", sagt z. B. Wessenberg [1]), „genügt der Vernunft sowohl als dem Gemüth und umfaßt das ganze Gebiet dessen, was der Mensch soll, sein sittliches Leben. Was will man mehr?" [2]). Unter dem Vorwande, gegen die falsche Theologie zu kämpfen, welche das Christenthum um seinen wohlthätigen Einfluß auf das Gemüth betrüge, kämpfen solche Leute gegen alle Theologie; und um dieses zu vermögen, bestreiten sie der Religion den theoretischen Gehalt und reduciren sie auf das Gebot der Liebe, nicht wissend, daß die Liebe aus dem Glauben ihre Antriebe und ihre Ziele schöpft [3]). Von den Consequenzen solcher Ansichten jedoch abgesehen, verrathen sie schon durch die Art und Weise, wie sie sich formuliren, den

1) Die falsche Wissenschaft und ihr Verhältniß zum Leben. Stuttgart 1844. S. 69.

2) Ein religiöses Leben, die Religion als Fundament der Sittlichkeit, den Glauben als Bestimmungsgrund der Liebe: das will man noch.

3) Es ist in der That unbegreiflich, wie man ein so ausschließlicher Moralist und doch ein Verehrer des Christenthums, andrerseits ein so abgesagter Feind der theologischen Wissenschaft und doch ein so aufgeklärter Theolog sein kann oder will.

Irrthum, der ihnen zu Grunde liegt. Souverain und seines Gleichen haben gar keinen Begriff von dem Wesen der christlichen Erkenntniß; sie wissen nicht zu unterscheiden zwischen der christlichen Wahrheit als Gegenstand des Glaubens und als Gegenstand der Erkenntniß, zwischen dem populären und dem wissenschaftlichen Bewußtsein, zwischen dem schlichten, gemeinverständlichen, und dem gelehrten, wissenschaftlichen Vortrag derselben. In dieser ihrer Unwissenheit liegt das Geheimniß ihrer Entdeckung. Die christlichen Apologeten sprechen freilich anders, als die apostolischen Väter; aber die wesentliche Wahrheit des Glaubens haben sie mit einander gemein. Es gilt auch hier das treffliche Wort des Irenäus [1]: quum enim una et eadem fides sit, neque is qui multum de ea potest dicere, ampliat, neque is qui minus, deminorat. Die philosophisch gebildeten Väter haben nichts zu dem christlichen Glauben hinzugethan, wenn sie denselben philosophisch zu erfassen und zu begründen und seine Uebereinstimmung mit der wahren Philosophie, bei wem sie sich nun finden möge, bei Plato oder Aristoteles oder den Stoikern, nachzuweisen bestrebt waren.

Die christlichen Apologeten waren bekanntlich Eklektiker mit vorzugsweiser Hinneigung zu Plato, den Justin den ersten unter den Philosophen nennt [2]. Es ist dieß nicht zufällige Ansicht oder subjective Eigenthümlichkeit, sondern das nothwendige Ergebniß ihres christlichen Standpunktes. Weil sie im Christenthum und nicht in was immer für einer Philosophie, auch in der des Plato nicht, den bleibenden Grund und das unveränderliche Maaß der Wahrheit fanden, deßhalb haben sie nicht eine Philosophie als die wahre, sondern Wahres in allen erkannt: aus diesem Grunde und in solcher Weise

1) Adv. haer. I, 10. 2.

2) Coh. ad Gr. c. 12. Cap. 5 stellt er ihm den Aristoteles an die Seite, doch nur nach der Meinung der Griechen selber, die in ihnen die berühmtesten und vollendetsten Meister der Philosophie erkannten. Dial. c. Tryph. nennt er Pythagoras und Plato gleichsam die „Burg und Grundveste der Philosophie.“

waren sie Eklektiker. Wer nur wenige Blätter in ihren Schriften mit Verstand gelesen hat, wird einräumen, daß sie von Haus aus Christen sind und den Maaßstab der christlichen Wahrheit ebensowohl an die Philosophie des Plato, als an die übrigen philosophischen Systeme, überhaupt an Alles, was das Heidenthum auf dem Gebiete der höhern Wahrheit producirt hat, an die Mythologen, Gesetzgeber und Dichter, wie an die eigentlichen Philosophen anlegten. Die Annahme, daß der Platonismus das Princip ihres philosophischen Eklecticismus sei, läßt sich insoweit rechtfertigen, als ihr philosophischer Standpunkt allerdings der platonische, ihre Erkenntnißtheorie, ihre Idee von der Wissenschaft die platonischen sind. Wenn man aber bei ihnen einen Eklecticismus finden will, der ebenso principlos in Bezug auf die Wahrheit, als in Bezug auf die philosophische Erkenntniß derselben sein soll, einen Eklecticismus, der Jüdisches, Christliches und Heidnisches ebenso ungeordnet unter einander wirft, als er in philosophischer Beziehung ein Sammelsurium aus allen Philosophien aufstellt; so ist diese Meinung nicht bloß ungeschichtlich, sondern eigentlich sinnlos [1]). Als Christen halten sie nicht nur an der christlichen Wahrheit, als der absoluten, fest, sondern auch an dem Princip ihrer Erkenntniß, welches der Glaube ist. Die christliche Wahrheit gilt ihnen nicht bloß als die vollkommenste, sondern auch als die gewisseste und begründetste, weil sie die unmittelbare Offenbarung des persönlich erschienenen göttlichen Logos ist. Selbst von seiner Lichtseite betrachtet, erscheint ihnen das Heidenthum in Religion und Philosophie nur als ein sehr schwacher Ausfluß der Wahrheit, als die von einzelnen Sternen erhellte Nacht im Vergleich mit dem hellen Tage, welcher durch die persönliche Erscheinung des Logos angebrochen ist [2]). In diesen Lichtkreis sind sie durch ihre Bekehrung getreten, dem Lichte der christlichen

---

1) Es ist dieß die Meinung Ammon's, die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion. 2. Aufl. 2. S. 71.

2) Vgl. Semisch a. a. O. II. S. 231.

Wahrheit geben sie sich gläubig hin, in ihm betrachten sie die Welt, den Menschen und seine Bestimmung, wie das leibliche Auge im Licht der Sonne alle Gegenstände betrachtet. An ihr halten sie mit derselben Sicherheit fest, mit der der Mensch, was er im Lichte der Sonne sieht, für wirklich und wahr hält; für sie haben sie sich entschieden. „Nicht Menschen oder menschlichen Lehren habe ich mich entschlossen anzuhängen, sondern vielmehr Gott und den göttlichen Lehren" [1]. „Denn nicht menschlichen Lehren zu glauben hat uns Christus angewiesen, sondern dem was von den hl. Propheten verkündigt und von ihm gelehrt worden ist" [2]. Wie könnte man solchen Männern, die dem Heidenthum sich abgewandt und nicht befriedigt von dem, was die Weisesten und Besten in ihm ihnen zu bieten vermochten, Christi Schüler geworden, die im Heidenthum nur sporadische Wahrheiten, die Wahrheit aber erst im Christenthum gefunden und den Lehren desselben gläubig zu folgen sich entschlossen hatten, noch zutrauen, daß sie die christliche Wahrheit mit heidnischer Weisheit zu vermengen und zu versetzen im Stande gewesen wären? Mit Bewußtsein und Willen konnten sie es nicht. Aber konnten sie nicht unvermerkt Philosophisches und Christliches vermischt, diesem Platonisches untergeschoben haben? Man kann dieß vermuthen, und wir sind keineswegs gemeint, diese Vermuthung durchweg und in Bezug auf Alle für völlig unbegründet zu erklären. Aber im Großen und Ganzen ist sie, wie bemerkt, ohne Grund [3]. Was man den Platonismus der Kirchenväter nennt, reducirt sich mit dieser Einschränkung auf den legitimen Gebrauch der platonischen Philosophie zur Erkenntniß und wissenschaftlichen Rechtfertigung

---

1) **Dial. c. Tryph. c. 80:** *Οὐ γὰρ ἀνθρώποις μᾶλλον ἢ ἀνθρωπίνοις διδάγμασι αἱροῦμαι ἀκολουθεῖν, ἀλλὰ θεῷ καὶ τοῖς παρ᾽ ἐκείνου διδάγμασιν.*

2) **L. c. c. 48:** *Οὐκ ἀνθρωπείοις διδάγμασι κεκελεύσμεθα ὑπ᾽ αὐτοῦ τοῦ χριστοῦ πείθεσθαι, ἀλλὰ τοῖς διὰ τῶν μακαρίων προφητῶν κηρυχθεῖσι καὶ δι᾽ αὐτοῦ διδαχθεῖσι.*

3) Auch selbst Petavius geht hierin zu weit. Vgl. **de trinit. I, 3.**

der aus ihren Quellen geschöpften und von allen fremden Zuflüssen rein erhaltenen christlichen Wahrheit.

Hiedurch unterscheidet sich die Theologie der kirchlichen Väter principiell und wesentlich von der häretischen Gnosis. Soweit die Ansichten über den eigentlichen Ursprung und das wahre Wesen derselben auch auseinander gehen, darin sind Alle einig, daß der Gnosticismus eine Vermengung heidnischer, jüdischer und christlicher Elemente, daß er kein ächtes, aus seinen eigenen Quellen entsprungenes Produkt des Christenthums ist. In formeller Beziehung charakterisirt er sich als Vermengung der Religion mit der Philosophie, des unmittelbaren Bewußtseins der Wahrheit mit der denkenden Erkenntniß derselben. Was der Gnosticismus will, ist weder Religion noch Philosophie. Er erhebt sich ausdrücklich über den schlichten Religionsglauben und stellt sich doch andrerseits nicht die Aufgabe der Philosophie, die auf die rein objective Erkenntniß der Wahrheit, insbesondere der religiösen Idee ausgeht, aber dabei jedes subjectiv praktische Interesse ausschließt. Dieß will der Gnosticismus nicht; ihm ist die wahre Weisheit die Erkenntniß der Wahrheit, die den Menschen zum Pneumatiker macht. Man kann daher auch nicht sagen, der Gnosticismus sei wesentlich Religionsphilosophie, ein aus der Vergleichung der historischen Religionen hervorgegangenes System der Erkenntniß. Dieß ist nur ein Element seines Wesens. Das Interesse, das den gnostischen Systemen zu Grunde liegt, ist ein subjectiv praktisches, und die Ausführung und Begründung derselben ist durchaus positiver Art. „Die Gnostiker, weit entfernt, sich mit Absicht und Bewußtsein aus der Vergleichung der drei Religionen (der heidnischen, jüdischen und christlichen) eine Religionsphilosophie zu bilden, waren vielmehr durch ein unmittelbares Interesse getrieben. Dieselben Fragen, welche in den alten theosophischen Systemen des Orients einen besonders bedeutenden Platz hatten und damals allgemein das Nachdenken beschäftigten, lagen auch ihren Speculationen vor: wie ist die Welt von Gott abzuleiten? wie konnte von einem vollkommenen Gott die unvollkommene

Welt herrühren? woher stammt das Endliche? woher das Böse, die Materie, die sich auf Gott, als einen Geist, nicht zurückführen läßt [1])." Dieses unmittelbare Interesse ist kein anderes als das religiöse, das Seligkeitsinteresse, dem sie durch ihre Speculationen Befriedigung zu gewähren beabsichtigten. Dabei gingen sie von Anschauungen aus über Gott und Welt, Unendliches und Endliches, Geist und Materie, die ihnen eigenthümlich waren und für die sie in den religiösen Ideen der alten Welt Stützpunkte suchten und fanden. Das Christenthum aber schien ihnen die reellste Bestätigung dafür zu bieten und darum galt es ihnen als die vollkommenste religiöse Wahrheit. Das Christenthum schien ihnen den Dualismus, der der Grundzug ihres religiösen und sittlichen Bewußtseins war, am vollständigsten zu erklären, die vollkommenste, sowohl theoretische als praktische Lösung für jene sie bewegenden Fragen darzubieten. Sie brachten den Dualismus (den religiösen wie den sittlichen) zum Christenthum hinzu; sie faßten die Lehren desselben von dem allein guten und vollkommenen Gott, von dem Abfall der Welt, von der Macht der Sünde (des Fleisches über den Geist), von der Erlösung durch Christus dualistisch auf. Statt daß das Christenthum sie umgewandelt hätte, wandelten sie das Christenthum um.

Bezeichnend für den Standpunkt, den sie zum Christenthum einnehmen, ist ihre Anknüpfung an das Paulinische Wort:

---

1) Neander, Dogmengeschichte I. S. 45. Neander tritt der Ansicht Baur's entgegen, der die Gnosis „als eine Religionsphilosophie, welche aber von einer historischen Grundlage, von der Vergleichung der Religionen unter einander ausgegangen sei", betrachtet wissen wolle; darin hat er auch Recht, daß es vielmehr ein unmittelbares Interesse gewesen, woraus die Gnosis hervorging. Gleichwohl wendet er sich auch gegen Möhler's Auffassung, der die Gnosis aus einem rein praktischen Interesse habe ableiten wollen. Wie reimt sich das zusammen? „Das praktische Interesse sei bei den Gnostikern untergeordnet und vorherrschend das speculative." Dann durfte er Baur nicht mit dem Satze bekämpfen: die Gnostiker seien vielmehr durch ein unmittelbares Interesse getrieben worden.

σοφίαν λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις (1. Cor. 2, 6)[1]. Darin erblickten sie den ausdrücklichen Unterschied einer höhern Wahrheit für wenige Vollkommne und des *κήρυγμα οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις*, einer Verkündigung der Wahrheit für die Menge, die die Wahrheit unter einem sinnlichen Gesichtspunkte vorträgt. Die Auffassung des Christenthums im Sinne ihrer dualistischen Grundanschauungen erklärten sie für die wahre Weisheit der Vollkommenen (Pneumatiker[2]), den kirchlichen Glauben aber als eine beschränkte (simple) und unvollkommene Erkenntniß der Wahrheit, als das Bewußtsein der Wahrheit, wie es der Menge (den Psychikern) eignet[3]. Statt zwischen der Wahrheit als Gegenstand des Glaubens und derselben Wahrheit in der Form der wissenden Erkenntniß zu unterscheiden, faßten sie den Glauben als eine niedere Stufe der Wahrheit und das Wissen als die höhere. Und in der That war ja ihre dualistische Auffassung des Christenthums eine andere Wahrheit im Vergleich mit der allgemein christlichen, d. h. mit dem Kirchenglauben. Da aber die Gnostiker sie für die ächt christliche ausgaben, und nicht eingestanden, daß es nur ihre eigene oder eine aus andern als den Quellen der christlichen Wahrheit geflossene Weisheit sei; so mußten sie ihren christlichen Ursprung und Gehalt nachweisen und zeigen, woher und auf welchem Wege ihnen die „verborgenen und unaussprechlichen Geheimnisse", in deren aparten Besitze zu sein sie sich rühmten[4]), zugekommen seien. So behaupteten sie denn, von Christus und seinen Aposteln sei eine Geheimlehre ausgegangen und in einem engern Kreis von Eingeweihten mündlich fortgepflanzt worden[5]); auf diesem Wege

1) **Irenae.** adv. haer. III, 2. 1.

2) **Irenae.** adv. haer. III, 15. 2. **Justin.** apol. I, 58: *ᾧ (Μαρκίωνι) πολλοὶ πεισθέντες ὡς μόνῳ τἀληθῆ ἐπισταμένῳ.*

3) **Tertullian.** adv. Valent. c. 2: Simplices notamur apud illos; cf. adv. gnostic. c. 15. **Clemens Alex.** strom. II. p. 156.

4) **Irenae.** adv. haer. III, 14. 1. 2, 2.

5) **Irenae.** adv. haer. I, 25. 5 (vgl. III, c. 2 u. 3): *τὸν Ἰησοῦν λέγοντες ἐν μυστηρίῳ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ ἀποστόλοις κατ' ἰδίαν λελαλη-*

sei ihnen die wahre christliche Weisheit zu Theil geworden. Als Beweis für jene Behauptung führten sie den obigen Ausspruch des Apostels Paulus (1. Cor. 2, 6) und solche Stellen aus seinen Briefen an, in denen er wie 1. Tim. 6, 20 und 2. Tim. 1, 14 seinem vertrauten Schüler Timotheus die Bewahrung seiner Lehrüberlieferung einschärft. So stellten sie ihre aus ganz andern als den christlichen Quellen geflossene Lehre [1]) unter dem Titel der christlichen Geheimüberlieferung der Kirchenlehre, der allgemeinen und öffentlichen apostolischen Ueberlieferung entgegen und erklärten die hl. Schriften (so weit sie dieselben anerkannten) im Sinne ihrer Ueberlieferung [2]). In dieser Beziehung verfuhren sie somit formell ganz ebenso wie die Kirche selbst: denn auch die Kirche geht von dem Satze aus: quod non possit ex scripturis veritas inveniri ab his, qui nesciant traditionem.

Die häretische Gnosis hat nicht nur alle Hauptlehren des Christenthums in ihren Gesichtskreis gezogen und nach ihren dualistischen Grundanschauungen umgebildet, sondern auch die

---

κέναι, καὶ αὐτοὺς ἀξιῶσαι, τοῖς ἀξίοις καὶ τοῖς πειθομένοις ταῦτα παραδιδόναι. Tertullian. de praescript. haeret. c. 25: non omnia volunt apostolos omnibus revelasse, quaedam palam et universis, quaedam secreto et paucis demandasse. Christus habe von verschiedenen Standpunkten aus gelehrt: modo quidem a demiurgo, modo autem a medietate, interdum autem a summitate fecisse sermones (Iren. III, 2. 2), die Apostel aber in ihren öffentlichen Vorträgen nicht die recondita mysteria, die ihnen der Herr anvertraut, pure mitgetheilt, sondern seinen Worten ea quae sunt legalia beigemischt (l. c. c. 2 u. 3) oder sich den jüdischen Vorurtheilen accommodirt (ibid. c. 5, 1).

1) Irenäus sagt nachdrücklich, daß ihre Weisheit keineswegs die von dem Apostel verkündigte (1. Cor. 2, 6), sondern lediglich ihre eigene Erfindung sei (quam a semetipsis adinvenerint).

2) Irenae. adv. haer. III, 2. 1. Ihr Verfahren dabei beschreibt Irenäus lib. I. c. 8. n. 1 und kommt auch sonst immer wieder darauf zurück. Ihr Hauptkunstgriff bestand darin, sich zunächst und vorzugsweise an die figürlichen und dunkeln Reden der Schrift zu halten, in die sie, eben sofern sie dunkel sind, am leichtesten ihre Lehre hineinlegen konnten (lib. II. c. 27. n. 1—3).

Quellen des Glaubens verschüttet [1]) und das Verhältniß der Wahrheit zu ihrer Erkenntniß, des Glaubens zum Wissen principiell angegriffen. Der Gnosticismus ist daher nicht eine gewöhnliche, auf einem bestimmten Punkte der christlichen Lehre entstandene Abweichung, sondern ein anderes Christenthum als das kirchliche, und in sofern nur mit dem im 16. Jahrhundert entstandenen Protestantismus zu vergleichen, welcher letztere auch, wenigstens ursprünglich, die christliche Anthropologie und Soteriologie von Anschauungen aus auffaßt, die den gnostischen sehr nahe kommen.

Daß der Kampf der kirchlichen Lehrer gegen den Gnosticismus sowohl auf die Entwicklung des christlichen Dogma als auch auf die Ausbildung und Gestaltung der Dogmatik einen mächtigen Einfluß üben mußte, läßt sich erwarten. Von dem letztern haben wir jetzt zu sprechen.

Hatten die Gnostiker ihren Standpunkt außerhalb des Christenthums genommen, ihre dualistische Anschauung zum eigentlichen Princip der Wahrheit erhoben und die hl. Schriften darnach beurtheilt und erklärt; so handelte es sich für die kirchlichen Väter vor allem um die Geltendmachung des ächten Princips der christlichen Wahrheit und ihrer Erkenntniß. Als solches bezeichneten sie den kirchlichen Glauben (die Glaubensregel), wie er von den Apostel in Uebereinstimmung mit

---

1) Irenae. adv. haer. III, 2: Quum enim ex scripturis arguantur, in accusationem convertuntur ipsarum scripturarum, quasi non recte habeant, neque sint ex auctoritate, et quia variae sint dictae et quia non possit ex his inveniri veritas ab his, qui nesciant traditionem (nämlich jene von den Aposteln, wie die Gnostiker annahmen, ausgegangene esoterische Weisheit der Vollkommenen) ... Quum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab apostolis, quae per successiones presbyterorum in ecclesiis custoditur, provocamus eos, adversantur traditioni, dicentes se non solum presbyteris, sed etiam apostolis existentes sapientiores, sinceram invenisse veritatem. Das letztere ist von der öffentlichen und gemeinen Verkündigung der Apostel zu verstehen, nicht von dem, quae seorsim et latenter ab reliquis perfectos docebant. Denn unter diesem Titel priesen sie ihre eigene Weisheit an.

den hl. Schriften mündlich verkündigt worden und in den apostolischen Kirchen lebendig bewahrt wird. Nichts darf in diesen Inhalt einfließen, keine Philosophie, keine heidnische Weisheit; lediglich das, was Christus gelehrt und die Apostel verkündigt haben, ist Inhalt des Glaubens und Object der Erkenntniß: denn Christus ist die Wahrheit, die vollkommene, absolute Wahrheit. Behaupteten sie somit die apostolisch kirchliche Tradition als die wahre, die christliche Wahrheit darstellende, die gnostische Tradition als unächte und unwahre von sich weisend; so mußten sie den Beweis dafür aus der Schrift führen, mit der jede wahre Tradition übereinstimmen muß. Da aber der Gnosticismus weiterhin und hauptsächlich auf seine Gnosis, seine das gemeine Bewußtsein der Wahrheit übertreffende Erkenntniß dem katholischen Kirchenglauben gegenüber pochte; so waren die Väter darauf hingewiesen, den kirchlichen Glauben in die Form der wissenschaftlichen oder philosophischen Erkenntniß zu erheben, eine ihm formell ebenbürtige christliche Speculation zu produciren, kurz die falsche Gnosis durch Aufstellung der wahren zu widerlegen. So sehen wir den Gnosticismus Anlaß geben zur Ausbildung der Dogmatik nach ihren beiden Seiten als positive und speculative Wissenschaft. Irenäus und Tertullian sind vorzugsweise nach der ersten, die Alexandriner Clemens und Origenes vorzugsweise nach der anderen Seite thätig; den Grund hievon aber muß man nicht allein darin suchen, daß in jenen Männern überhaupt die positive, in diesen die speculative Geistes-Richtung überwog, sondern ebensowohl auch in äußern Verhältnissen, die bekanntlich in Alexandrien den speculativen Bestrebungen überaus günstig waren.

Die gewöhnliche Meinung, zu der wir uns früher selbst auch bekannt haben [1]), geht dahin: das Auftreten der falschen Gnosis habe bei Einigen, wie Irenäus und Tertullian, eine

---

1) In der Abhandlung über Princip und Methode der speculativen Theologie (Theol. Quartalschr. 1841. S. 13 ff.) und in der ersten Auflage der Einleitung in die Dogmatik. 1846. S. 177 ff.

Abneigung gegen alle Gnosis, einen Widerspruch gegen alle Anwendung der Philosophie auf den christlichen Glauben, gegen alle dialectische Vermittlung und philosophische Erkenntniß desselben hervorgerufen und sie bestimmt, einfach bei dem kirchlichen Glauben stehen zu bleiben, Glauben und nichts als Glauben zu fordern; wogegen Andere, durch die Gunst äußerer Umstände unterstützt und dem eigenen innern Trieb nach philosophischer Erkenntniß folgend die Aufgabe übernommen hätten, der falschen Gnosis durch die wahre zu begegnen. In der That ist aber ein solcher Gegensatz in den durch den Gnosticismus hervorgerufenen und gegen ihn gerichteten Bestrebungen der Väter nicht vorhanden. Ihr Standpunkt und ihr Princip sind wesentlich dieselben; das Bedürfniß und die Rechtmäßigkeit der wissenschaftlichen Erkenntniß des Glaubens wird auch von Irenäus und selbst von Tertullian nicht geläugnet. Wahr ist nur dieß, daß beide ihre Aufgabe dem Gnosticismus gegenüber hauptsächlich in dem positiven Beweis der Wahrheit des kirchlichen Glaubens, die Alexandriner dagegen vornämlich in der speculativen Erkenntniß desselben erblickten. Die Protestationen Tertullians gegen die heidnische Philosophie und die Warnungen des Irenäus vor speculativem Fürwitz und überstürzenden Speculationen hängen aufs engste mit der Aufgabe zusammen, die sie sich den Gnostikern gegenüber gestellt haben, und müssen aus diesem Gesichtspunkte beurtheilt werden. Haben die Gnostiker oder die Katholiken Recht; ist bei ihnen oder bei uns die unverfälschte, ächte und ganze christliche Wahrheit? Das war ihnen die erste und ist überhaupt die Hauptfrage. Darüber nun — so lehren sie — was die christliche Wahrheit ihrem Inhalte nach sei, sind lediglich die Quellen des Christenthums selbst zu befragen, die apostolische Tradition und die hl. Schriften. Philosophie und philosophische Speculation müssen **hier** durchaus fern gehalten werden; sie sind weder eine Quelle noch ein (positives) Kriterium der christlichen Wahrheit. Als christliche Wahrheit ist lediglich das anzunehmen, zu *glauben*, was die Apostel in Uebereinstimmung mit den heil. Schriften den von ihnen gestifteten Kirchen

verkündigt und diese uns überliefert haben. In diesem Zusammenhange verwirft Tertullian die Philosophie und die philosophische Forschung in den stärksten Ausdrücken, d. h. er verwirft die Vermischung der Philosophie mit dem Christenthum, ein philosophisches Christenthum, jenes mixtum compositum von Heidenthum und Christenthum, wie es die Gnosis in sich dargestellt, und das schon der Apostel als *φιλοσοφία οὐ κατὰ χριστόν* verworfen hat (Col. 2, 8). Quid ergo, fragt er mit Bezug auf diese Stelle, Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat (Weish. 1, 1) dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui *stoicum et platonicum et dialecticum Christianismum* protulerunt [1]). Er verwirft das ungewisse, zweifelnde Suchen der Wahrheit, nachdem sie in Christus geoffenbart ist: Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus [2]). Das credere bedeutet hier einfach die Ueberzeugung, daß Christus die Wahrheit, die volle und absolute Wahrheit sei, über die hinaus es keine vollkommnere und gewissere geben könne. Dieses Drängen auf den Glauben und nichts als Glauben hat durchaus nicht die Bedeutung, die Erkenntniß des Glaubens auszuschließen. Die Spitze seiner Ausdrücke ist gegen den Inhalt der Gnosis gerichtet als einen solchen, der über Christus hinausgeht, die göttliche Quelle der Wahrheit durch philosophische Einflüsse trübt, und gegen eine so gewonnene den Glauben verfälschende Erkenntniß. Tertullian will nur sagen, das gläubige Ergreifen dessen, was Christus gelehrt und geordnet hat, sei das einzig wahre und zugleich vollkommen zureichende Princip des Christenthums; glauben und nichts als glauben in solchem Sinne sei

1) De praescript. haeret. c. 7.
2) L. c.

das wahre Unterscheidungszeichen des ächten Christen von dem Häretiker, der seinem subjectiven Geiste indulgire und durch Einführung fremdartiger Elemente das Christenthum depravire (c. 6. ob. S. 85). Die Gnostiker beriefen sich für ihr Verfahren auf das Wort des Herrn: *quaerite* et invenietis (Matth. 7, 7). Tertullian antwortet: die Untersuchung sei nur so lange am Platze, als man Christus noch nicht als Den, der er ist, als die Wahrheit erkannt habe. Jenes Wort habe der Herr zu den ungläubigen Juden und zu seinen Jüngern damals gesprochen, als sie noch nicht gewiß waren, ob er wirklich der Christus sei. Jene habe er angewiesen, durch Forschung in der Schrift zu erkennen, daß Er es sei, von dem Moses und die Propheten geschrieben. Sobald man zu dieser Erkenntniß gelangt sei, habe man die Wahrheit gefunden, das Suchen und Fragen nach ihr sei zu Ende, an ihre Stelle trete der Glaube und die treue Bewahrung der im Glauben ergriffenen Wahrheit [1]). Christ sein und glauben an das, was Christus gelehrt und geordnet hat, mit Aufgebung jedes Anspruchs, auf was immer für einem Wege und woher immer etwas Besseres und Vollkommneres zu finden, ist eins und dasselbe; denn Christus will als die absolute Wahrheit erkannt sein. Mit diesen Aussprüchen ist somit lediglich der Standpunkt des Christenthums als der absoluten Religion gewahrt und der Glaube in diesem Sinne als das Princip, als die Regel und Norm aller Wahrheit und ihrer Erkenntniß aufgestellt. Es ist damit der Erkenntniß der christlichen Wahrheit nach keiner Seite präjudicirt. Gibt ja Tertullian ausdrücklich zu, daß der Glaube an Christus eine Vermittlung durch die Vernunft und die vernünftige Erkenntniß schon von vornherein zulasse, wodurch die Ueberzeugung gewonnen werde, daß Christus der sei, für den er gehalten werden will.

---

1) De praescript. haeret. 9: Quaerendum est *donec* invenias, et credendum ubi inveneris, et nihil amplius nisi custodiendum quod credidisti dum hoc insuper credas, aliud non esse credendum ideoque nec requirendum, cum id inveneris et credideris, quod ab eo institutum est, qui non aliud tibi mandat inquirendum, quam quod instituit.

Er gibt sofort aber auch eine vernünftige Erkenntniß des Glaubens selbst zu. Die Frage, was denn Christus gelehrt, und was somit als die schlechthinige Wahrheit unbedingt zu glauben sei, beantwortet er durch Hinweisung auf die apostolische Ueberlieferung, deren wesentlicher Inhalt in der Glaubensregel zusammengefaßt ist. Haec regula a Christo instituta nullas habet apud nos quaestiones, nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt [1]; d. h. dieser durch die Apostel auf uns gekommene Inhalt der christlichen Lehre steht als die absolute Wahrheit ganz außer Frage und wird unbedingt von uns als solche geglaubt; nur die Häretiker stellen in Frage, ob dieß die ächte christliche Wahrheit sei, und werden eben dadurch zu Häretikern, daß sie es verneinen und diesen Inhalt alteriren, verändern. Ceterum, fährt Tertullian fort [2]), manente forma ejus (regulae) in suo ordine, quantumlibet quaeras et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas, si quid tibi videtur vel ambiguitate pendere vel obscuritate obumbrari. Er gibt also ein forschendes Eingehen auf den Inhalt der Glaubensregel, ein denkendes Erkennen des Glaubens zu, wofern nur dieser Inhalt als die absolute Wahrheit unangetastet bleibt, die Forschung fortwährend ihrer Bedingtheit sich bewußt und die Erkenntniß auf den gegebenen Inhalt beschränkt bleibt. Der Inhalt, die Wahrheit aber ist die Hauptsache; der Glaube ist es, der selig macht, nicht die Forschung. Fides, inquit, tua te salvum fecit, non exercitatio scripturarum. In diesem Sinne stellt er ihn der Forschung und Erkenntniß voran und fordert, daß diese ihm seine Stellung und Würde unverkümmert lassen, ihm sich unterordnen [3]). In allen diesen Aeußerungen spricht sich also nichts aus als die Forderung, die apostolische Lehre als die absolute Wahrheit, als das ächte Christenthum anzuerkennen. Der

1) L. c. c. 13.

2) L. c. c. 14.

3) L. c. Fides in regula posita est; habet legem et salutem de observatione legis: exercitatio autem in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio. *Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti.*

Begriff der christlichen Erkenntniß und Wissenschaft ist Tertullian nicht klar, er ist ängstlich in Bezug auf sie und fürchtet, dem Glauben etwas zu vergeben. Aber er schließt sie nicht aus, räumt sie vielmehr ausdrücklich ein. Das einzige, was man sagen kann, ist dieses, daß es ihm nicht gelungen ist, die wahre und die falsche Gnosis gehörig aus einander zu halten und scharf zu unterscheiden. Wäre ihm dieses gelungen, so hätte er vielleicht den Montanismus von sich ferne gehalten und die Entwicklung des Christenthums, statt von neuen Geistes-Offenbarungen, von der fortschreitenden Ausprägung seiner Wahrheiten im Denken und Handeln unter der Leitung dieses Geistes in der Kirche erwartet. Aber wie dem sei, sein Drängen auf die Glaubensregel und den Glauben hat den guten und gesunden Sinn, das Christenthum vor dem Eindringen fremder Elemente, wie sie die Gnostiker aus dem Heidenthum herüberbrachten, zu bewahren und dem alle Religion untergrabenden Gegensatze einer esoterischen und exoterischen Wahrheit entgegenzutreten. Die Tendenz, die Erkenntniß auszuschließen, liegt ihm ferne. Hat er doch selbst auf diesem Gebiete nicht Unerhebliches geleistet. Man denke z. B. nur an seine dialectischen und speculativen Versuche in Bezug auf das Trinitätsdogma, in denen er den Monarchianismus zurückzudrängen und die kirchliche Gotteslehre als die allein wahrhaft vernünftige hinzustellen bemüht war. Aber seine schroffe Ausdrucksweise ruft fast überall den Schein hervor, als ob er sich in jenem Extrem bewege. Man sieht dieß besonders auch an dem in solchem Sinne ihm zugeschriebenen Satze: credo quia absurdum est. In seiner Schrift de carne Christi c. 5 tritt er dem Marcion entgegen, der darin sich vernünftiger und weiser dünkte, als die gemeinen Gläubigen, daß er Christus, den Sohn Gottes nicht für einen wahren und wirklichen Menschen gleich uns selbst hielt. So etwas anzunehmen, meinte er, sei Thorheit. Aber gerade deßhalb, erwidert Tertullian, glauben wir es. Der christliche Glaube ist keine Weltweisheit, unsre Weisheit besteht darin, daß wir das Thörichte glauben (1. Cor. 1, 27). Non eris sapiens, nisi stultus in saeculo fueris, dei stulta credendo.

Quid enim indignius deo, quid magis erubescendum, nasci an mori? carnem gestare an crucem? circumcidi an suffigi? educari an sepeliri? in praesepe deponi an in monimento recondi? Gerade diese Herabwürdigung Gottes ist der Anker unsres Heils und unsrer Hoffnung. Quodcunque deo indignum est (die contumeliae et passiones dei), mihi expedit. Wie Gott sich selbst überwunden hat, um für uns zu sterben, so überwinden wir uns selbst, indem wir solches glauben, um Gott zu leben. Crucifixus est dei filius: non pudet (ich schäme mich nicht dieß zu glauben), quia pudendum est. Et mortuus est dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile est. In diesem letztern Satz hat die Schroffheit des Ausdrucks ihre Spitze erreicht; hier bricht sie aber auch ab und so corrigirt er sich selber. Hat Tertullian die Auferstehung Christi für unmöglich gehalten? Dann hat er sie auch nicht für wirklich gehalten und folglich nicht geglaubt. Er hat sie aber nur für unbegreiflich gehalten und dessen ungeachtet geglaubt: darin liegt das Wesen des Glaubens und seine lebendig machende Kraft, nicht in einem Widerspruche gegen die Wirklichkeit. Er hält die Auferstehung Christi für eine wirkliche und wahre Thatsache, aber für keine gewöhnliche Naturwirkung, sondern für eine außerordentliche Offenbarung Gottes: diese glaubt er, obwohl sie einzig dasteht und keine Erfahrung sie bestätigt und keine Vernunft sie begreifen oder erklären kann. Auf diesen Glauben und nur auf einen solchen Glauben hält er etwas; er steht ihm höher als alle Einsicht und Erkenntniß und alle Weisheit dieser Welt. Nicht weil es der Vernunft widerspricht (ineptum est), sondern obgleich es durch keine Vernunft erkannt oder bewiesen werden kann, wird das, was der christliche Glaube lehrt, geglaubt. Das Wesen des christlichen Glaubens besteht also nach Tertullian in der Annahme solcher Thatsachen und Wahrheiten, die die gemeine Wirklichkeit und Erfahrung und die Einsicht der Vernunft übersteigen, und daher nicht wirklich und wahr zu sein scheinen, nicht in solchen, die denselben widersprechen und in

Wahrheit nicht wirklich und wahr **sind**[1]). In seiner Schrift gegen den Praxeas verwahrt er sich gegen den Gedanken des Monarchianismus, als ob das, was von dem Sohne Gottes in der Schrift gesagt ist, daß er gelitten, gestorben, gekreuzigt, begraben worden, von dem Vater, d. h. von Gott selber in der Einheit seines Wesens gelte. Obmutescat ista blasphemia. Sufficiat Christum filium dei mortuum dici, et hoc, quia scriptum est[2]). In jenem Gedanken findet er einen Widerspruch mit der Vernunft, mit dem Begriffe Gottes, in der kirchlichen Lehre nicht, wie wohl aber doch auch keine bloße Vernunftwahrheit, sondern einen Glaubensartikel. Hiernach dürfte es also klar sein, daß der Begriff, den Tertullian vom Glauben aufstellt, ihn nicht hinderte, eine vernünftige Erkenntniß des Glaubens einzuräumen. Aber auf die Herstellung und Begründung der christlichen Gnosis war sein Streben der häretischen Gnosis gegenüber in erster Linie gar nicht gerichtet, sondern vielmehr darauf festzustellen, was — inhaltlich genommen — als christliche Wahrheit zu gelten habe und wo sie zu finden sei; es kam ihm alles darauf an, das Einfließenlassen der Weltweisheit in die christliche Glaubenslehre als unberechtigt darzustellen und den Begriff des christlichen Glaubens dem göttlichen Ursprung

---

1) Auch **Leibnitz** anerkennt (Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft), daß Tertullian den Glauben nicht mit einer wirklichen, sondern nur mit dem **Scheine** einer Ungereimtheit behaftet weiß. Ebenso **Baur** (Dogmengeschichte, 2. Aufl. S. 74. A.) Daß der Glaube der Vernunft nicht widerstreite, daß er vielmehr in einem innern einheitlichen Zusammenhang mit ihr stehe und die Vernunftbethätigung fordere, hat Tert. bestimmter als irgend einer seiner Zeitgenossen ausgesprochen. Die Vernunft ist ihm keine geborne Närrin, sondern eine geborene Christin (anima naturaliter christiana). Quid enim divinum non rationale? quid bonum non divinum? de fug. in persec. c. 4. Quippe res dei ratio; quia deus omnium conditor nihil non ratione providit, disposuit, ordinavit, nihil non ratione tractari intelligique voluit. de poenit. c. 1. Vgl. adv Marc. I. c. 12. c. 23 u. öft. Ratio divina in medulla est, non in superficie et plerumque aemula manifestis. de resurr. car. c. 3.

2) Trinitätslehre (2. Bd. der Dogmatik) S. 321.

und der erhabenen Würde seines Inhalts gemäß zu bestimmen. Die Erkenntniß, den Beweis strebte er an: daß der allgemeine Kirchenglauben (die Glaubensregel), nicht die Lehre und Weisheit der Gnostiker die christliche Wahrheit sei; er ist mit einem Worte dem Gnosticismus gegenüber vor allem positiver, nicht speculativer Dogmatiker [1]). Daß er aber auch das letztere ist und nach dieser Seite nicht Unbedeutendes geleistet hat, ist schon bemerkt, und weiß jeder, der seine Schriften kennt.

Ganz denselben Standpunkt vertritt Irenäus gegen die falsche Gnosis. Er beweist die Wahrheit des kirchlichen Glaubens, d. h. seine Uebereinstimmung mit der Lehre Christi und der Apostel, indem er zeigt, daß dieser Glaube Das — alles das und nichts anderes — enthalte, was die Apostel als die christliche Wahrheit der Welt verkündigt haben. Er beruft sich auf die apostolische Ueberlieferung, die unmittelbare und lebendige Quelle des kirchlichen Glaubens, und zeigt die Uebereinstimmung dieser Ueberlieferung (der Glaubensregel) mit den hl. Schriften, mit der Gesammtheit derselben (nicht bloß dem neuen Testament) und mit allen neutestamentlichen (nicht bloß etwa den paulinischen, auf die sich Marcion beschränkte) [2]) Was aber das Verhältniß des Glaubens zum Wissen, der *πίστις* zur *γνῶσις* betrifft, so erklärt er sich auch darüber in der Hauptsache ganz übereinstimmend mit Tertullian. Er verwirft die Gnosis, welche ihre Principien anders woher entlehnt, als aus dem christlichen Glauben selber, und die christliche Wahrheit mit fremden Elementen vermischt; er verwirft sie ferner in dem Sinne einer esoterischen Weisheit der Vollkommenen, d. h. eines höhern Christenthums im Gegensatz zu dem der gemeinen Gläubigen. Die wahre Weisheit ist der allen gemeinsame kirchliche Glaube. Denn der Kirche ist das Licht Gottes anvertraut, die Weisheit Gottes, durch die er alle Menschen beseligt, ihr, „die draußen predigt und auf den Gassen ihre

1) Besonders in seiner Schrift **de praescript. haeret.**

2) Vgl. **Irenae. ad. haer. III, 13.**

Stimme hören läßt, die an der Spitze der Volkshaufen ruft und an den Eingängen der Stadtthore ihre Worte redet" (Sprüchw. 1, 20 f.). Denn überall verkündigt die Kirche die Wahrheit; sie ist die siebenschalige Lampe, welche das Licht Christi trägt. Diejenigen also, welche die kirchliche Verkündigung verlassen, zeihen ihre Vorsteher der Unwissenheit, nicht erwägend: quanto pluris sit idiota religiosus a blasphemo et impudente sophista[1]). Die wahre Weisheit ist der von allen Beimischungen freie christliche Glaube. Die Gnostiker haben diese Weisheit nicht und sind daher in Wahrheit keine Gnostiker. Denn sie bekennen sich nicht zu dem kirchlichen Glauben; ihre Gewährsmänner sind nicht die Apostel und kirchlichen Lehrer, sondern die heidnischen Dichter, Mythologen und Philosophen. Von ihnen haben sie die Principien ihrer Lehre entlehnt[2]), die eben darum nicht die wahre ist. Denn, sagt Irenäus, entweder haben die heidnischen Philosophen u. s. w. die Wahrheit erkannt, oder sie haben sie nicht erkannt. Das erstere läßt sich nicht annehmen, sonst wäre die Erscheinung des Erlösers in dieser Welt überflüssig gewesen. Wenn aber das andere der Fall ist, wie könnt ihr dann, die ihr doch über jene nicht wahrhaft hinausgekommen seid, euch rühmen, die höhere und vollendete Erkenntniß der Wahrheit zu besitzen? Folglich nennet ihr antiphrastisch Erkenntniß der Wahrheit (*γνῶσις*), was vielmehr deren Unkenntniß (*ἄγνοια*) ist[3]). Irenäus bestreitet nicht

---

1) Adv. haer. V, 20 n. 1 u. 2.

2) Adv. haer. II. c. 14. durchaus.

3) Adv. haer. II, 14. 7: Utrumne hi omnes, qui praedicti sunt (die heidnischen Philosophen und Dichter), cum quibus eadem dicentes arguimini, cognoverunt veritatem aut non cognoverunt? Et si quidem cognoverunt, superflua est salvatoris in hunc mundum descensio. Ut quid enim descendebat? Numquid ut eam, quae cognoscebatur veritas, in agnitionem adduceret his, qui cognoscunt eam hominibus? Si autem non cognoverunt, quemadmodum eadem cum his, qui veritatem non cognoscebant, dicentes, solos vosmetipsos eam, quae est super omnia cognitio, habere gloriamini, quam etiam qui ignorant deum habent? Secundum antiphrasin ergo veritatis ignorantiam agnitionem vocant.

alle Gnosis, sondern nur diejenige, welche die Glaubensregel (das kirchliche Dogma) verläßt, diejenige, welche auf den gemeinen Glauben, das allgemeine und wesentliche Bewußtsein der Wahrheit, vornehm herabsieht, und ihn für eine untergeordnete, äußerliche und sinnliche Auffassung der Wahrheit erklärt. Die Schriftforschung, auf Grund und im Sinne der Glaubensregel, gilt ihm als das Mittel zu tieferer Einsicht und Erkenntniß der göttlichen Wahrheit, d. h. zur wahren Gnosis. An dem wesentlichen Glaubensinhalte (der Glaubensregel) ist durchweg und unter allen Umständen unverbrüchlich festzuhalten. Aber diejenigen, die sich einer höhern geistigen Begabung und Bildung erfreuen, mögen in den Sinn der biblischen Gleichnißreden tiefer eindringen, den göttlichen Heilspragmatismus erforschen und die Fragen, die dem denkenden Geiste sich dabei aufdringen, zu beantworten suchen, z. B. wie die Langmuth, die Gott den gefallenen Engeln und Menschen gegenüber bewiesen, zu erklären sei, woher es komme, daß der eine und selbe Gott einige Dinge vergänglich, andere unvergänglich, einige himmlisch, andere irdisch geschaffen habe u. s. w. [1]). Es sind dieß Fragen, über welche der kirchliche Glaube nicht entscheidet, auf die er keine Antwort gibt [2]), die der wissenschaftlichen Forschung überlassen sind und den Gegenstand der Gnosis bilden. Aber wie Irenäus die Erforschung darüber ausdrücklich auf die hl. Schrift begründet wissen will (*ὅσα τε κεῖται ἐν ταῖς γραφαῖς ἀναπτύσσειν*), so fordert er auch, daß das Erforschte, die Erklärung und Lösung derselben den Grundlehren des Glaubens harmonisch sich verbinde (*οἰκειοῦν τῇ τῆς πίστεως ὑποθέσει*, vgl. I, 9. 4), und daß man nicht über den Glauben zu der Annahme einer andern Wahrheit hinausschreite. Wenn Einer nicht von allem die Ursache auffinden kann, so bedenke er, daß er Mensch ist und tief unter Gott steht, und halte sich stets lieber

1) Adv. haer. I, 10. 3.

2) Vgl. **Origen.** de princ. praef.

an das Feste und Erreichbare und meide das Transcendente [1]). Ein gesunder, besonnener, frommer und wahrheitsliebender Sinn wird mit Vorliebe sich auf das richten, zu dessen Erkenntniß er die Fähigkeiten und den Beruf von Gott erhalten hat. Das sind aber die Dinge, die klar, bestimmt und ohne Zweideutigkeit und buchstäblich in der hl. Schrift vorgetragen sind, nämlich, daß ein Gott ist, der alles durch sein Wort gemacht u. s. w., kurz, der Inhalt der Glaubensregel. Auf solchem Grund mag dann weiter fortgebaut (also in das eigentliche Gebiet der wissenden Erkenntniß eingetreten) werden. Verkehrt ist das Verfahren der Gnostiker, die unter Hintansetzung der deutlichen Aussprüche auf die dunkeln und vieldeutigen Stellen der Schrift mit Vorliebe sich werfen und so von ihren Voraussetzungen aus sich ihr theologisches Gebäude zusammensetzen [2]). Bleibt uns aber auch bei dem richtigen Verfahren gar Vieles noch geheimnißvoll, so müssen wir Fragen, die wir nicht zu lösen vermögen, Gott anheimstellen [3]), nicht aber, wie die Gnostiker, davon Anlaß nehmen, die Wahrheit zu verlassen und an ihre Stelle etwas anderes, die eigene Weisheit, zu setzen. Sehen wir doch selbst in alltäglichen, vor unsern Augen vor sich gehenden Erscheinungen vieles, wofür wir keinen Grund anzugeben wissen und das wir darum doch nicht läugnen (c. 28. n. 2). Wenn also schon in dieser niedern Sphäre der natürlichen Dinge Einiges Gott anheimgegeben bleibt, anderes aber auch von uns erkannt werden kann: wie könnte es befremden oder unerträglich sein, wenn in der heil. Schrift, die von lauter übersinnlichen und geistigen Dingen

---

1) Lib. II. c. 25. n. 3 u. 4. c. 26. n. 1.

2) Lib. II. c. 27. n. 1–3. vgl. lib. I. c. 8. n. 1.

3) Eine solche Frage ist ihm die: was Gott that, bevor er die Welt schuf. Daß die Welt vollkommen von Gott gemacht worden und einen zeitlichen Anfang habe, das lehren uns die hl. Schriften deutlich: quid autem ante hoc deus sit operatus, nulla scriptura manifestat. Subjacet ergo haec responsio deo, et non ita stultas et sine disciplina blasphemas adinvenire velle prolationes, et per hoc quod putas te invenisse materiae prolationem, ipsum deum, qui fecit omnia, reprobare. Lib. II. c. 28. n. 3.

handelt, Fragen sich aufthun, von welchen wir einige nach Gottes gnädigem Willen zu lösen vermögen, andere aber lediglich ihm selbst anheimgestellt bleiben müssen [1])? Hierauf zeigt Irenäus, daß die Gnostiker, indem sie ihrer Wißbegierde den Zügel schießen ließen und die Gränze des Wissens und Begreifens der göttlichen Dinge übersprangen, die Theologie in eine Anthropologie verwandelt, das göttliche Sein und Wesen im Verhältnisse zu sich selbst nach der Analogie des menschlichen Seins und Wesens gewerthet hätten und so von der ewigen Wahrheit ab in menschliche Irrthümer verfallen seien. Aber nicht nur dieses, sondern er gibt sofort auch die Grundzüge der wahren, den Glaubensinhalt respectirenden Gnosis, und widerlegt somit auch direkt die falsche Gnosis der Gnostiker.

Somit sehen wir in der Streitschrift des Irenäus zwar keine eigentliche Dogmatik, aber doch eine dogmatische Polemik, d. h. nicht bloß eine Widerlegung der Häresie, sondern auch eine Demonstration der Orthodoxie oder des kirchlichen Glaubens, und zwar eine positive wie eine speculative. Ohne einen bewußten Begriff der Dogmatik vor Augen zu haben, sehen wir ihn doch alle diejenigen Functionen der Erkenntniß und Wissenschaft des Glaubens wirklich vollziehen, die ihr ihrem Begriff zufolge wesentlich sind.

Wenn gerade dasjenige Element, in welchem die häretische Gnosis ihren eigentlichen Höhepunkt erblickte, das speculative Wissen der Wahrheit, von Irenäus und Tertullian zwar nicht vernachläßigt, aber doch mit keinerlei Vorliebe angesehen und behandelt war; wenn sie vielmehr vorzugsweise nur für die Objectivität und Reinheit des Glaubens und die Feststellung des Ausgangs- und Standpunkts der christlichen Erkenntniß besorgt waren: so konnte ihre Widerlegung der Gnosis noch

---

1) Lib. II. c. 28. n. 3: *Εἰ καὶ ἐπὶ τῶν τῆς κτίσεως ἔνια μὲν ἀνάκειται τῷ θεῷ, ἔνια δὲ καὶ εἰς γνῶσιν ἐλήλυθε τὴν ἡμετέραν, τί χαλεπόν, εἰ καὶ τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς ζητουμένων, ὅλων τῶν γραφῶν πνευματικῶν οὐσῶν, ἔνια μὲν ἐπιλύομεν κατὰ χάριν θεοῦ, ἔνια δὲ ἀνακείσεται τῷ θεῷ.*

nicht als eine vollkommene und vollendete gelten. Andere mochten in dieser Richtung noch weniger geleistet, vielleicht gegen alle Gnosis sich erklärt [1]), jedenfalls ausschließlicher als sie das practische Interesse der Religion betont haben.

Die Alexandriner waren die ersten, die sich ganz der Speculation hingaben und den christlichen Glauben mit der philosophischen Erkenntniß durchdrangen. In Alexandrien stand von lange her das Studium der Philosophie im höchsten Flor; alle Arten der Gelehrsamkeit hatten dort ihren Sitz aufgeschlagen. Wie es die Geburtsstätte der jüdischen Religionsphilosophie gewesen, so sollte sie es auch für die christliche werden. In Alexandrien war es, wo die meisten aus dem Stande der Gelehrten und Philosophen zum Christenthum übertraten, und schon Clemens konnte sagen [2]), es seien nicht wenige unter den Philosophen, die das Wort des Evangeliums für sich gewonnen habe. Frühzeitig entstand daselbst eine christliche Schule zunächst für den katechetischen Unterricht, von dem sie ihren Namen erhielt [3]). Die Vorsteher und Lehrer an dieser Schule blieben aber dabei

---

1) Clemens von Alexandrien spricht zuweilen (strom. VI. p. 278 ed. Sylb. cf. I. p. 125) gegen solche, welche die griechische Philosophie „wie Kinder die Larven" scheuen und fürchten, sie möchte sie von dem Glauben abführen. Daß er darunter kirchliche Männer meint, ist wohl unzweifelhaft; aber auf Irenäus und selbst auf Tertullian läßt es sich doch kaum anwenden, sofern ja diese nur die Vermischung der Philosophie mit dem Christenthum abwehrten. Wenn dagegen Clemens die christliche Gnosis, die durch Anwendung der Philosophie auf den Glauben zu Stande kommt, zuweilen wie eine Mischung beider zu einem gemeinsamen Dritten auffaßt; so mußten ihm von diesem Gesichtspunkte aus auch jene als seine Gegner und als Feinde der Philosophie erscheinen; aber dann war er im Unrecht. An der zuerst citirten Stelle ist dieß nicht der Fall, und treffend ist das Wort, das er an die Gegner der Philosophie richtet. „Wenn ihr Glaube — ich darf nicht sagen ihre Erkenntniß — von der Art ist, daß er durch Philosophie umgestoßen werden kann, so mögen sie nur gestehen, daß sie die Wahrheit nicht haben; denn nur die falsche Meinung, nicht die Wahrheit kann besiegt werden."

2) Strom. VI. p. 296.

3) Euseb. h. e. V, 10. cf. VI, 18.

nicht stehen, sondern stiegen zu dem höhern eigentlich wissenschaftlichen Unterricht auf und verfolgten den Zweck, mit allen Mitteln der Gelehrsamkeit und des Wissens den christlichen Glauben als die höchste, als die absolute Wahrheit zu erweisen. Die Schriften von Clemens geben uns in ihrer Stufenfolge ein vollständiges Bild des wissenschaftlichen Bewußtseins der Christen jener Zeit, ein Bild, das mit demjenigen, in welchem sich die Wissenschaft der Apologeten uns darstellt, ganz übereinstimmt, und nur darin sich von diesem unterscheidet, daß wir bei den Alexandrinern die Gnosis, die Durchdringung der christlichen Wahrheit mit dem philosophischen Wissen größere Dimensionen annehmen sehen. Als ihre erste Aufgabe betrachtete die Wissenschaft der damaligen Zeit die Widerlegung des Heidenthums (in Religion und Philosophie) und die darauf begründete Mahnrede, den Glauben anzunehmen [1]). Mit der Widerlegung des Irrthums im Heidenthum verband und vollzog man den Beweis des Christenthums als der absoluten Wahrheit. Das ist das Fundament und gleichsam der Unterbau der christlichen Wissenschaft. Die christliche Wahrheit, die als die absolute erkannt ist, muß nun aber — das liegt in ihrem Begriff — als solche sich auch thatsächlich erweisen; sie muß fruchtbar werden für das Leben, indem sie dasselbe ordnet und regelt und seinem Endziel zuführt; andrerseits für den denkenden Geist als solchen, der sie philosophisch erkennen kann und soll. Die Führung des Lebens nach den Grundsätzen und Lehren des Christenthums zeigt die Schrift des Clemens, der er den Titel paedagogus gegeben, den Aufbau der Gnosis auf dem Grunde der Pistis erörtern die Stromata [2]).

Der eigentliche katechetische Unterricht verfolgt keinen wissenschaftlichen Zweck; er will den wesentlichen Inhalt des Glaubens (am Leitfaden des Symbolums) denjenigen einfach vorführen,

---

1) Dem Protreptikus (sermo exhortatorius) des Clemens entspricht der λόγος πρὸς ἕλληνας (die cohortatio) des Justin.

2) Vgl. den Schluß des Protreptikus.

welche durch die Taufe in die christliche Gemeinschaft aufgenommen zu werden verlangen. An ihn schließt sich der wissenschaftliche Unterricht so an, daß er die Katechese, die Bekanntschaft mit dem wesentlichen Inhalt des Glaubens voraussetzt und die einfache Kenntniß der Wahrheit zur Erkenntniß derselben fortführt. Zu diesem Ende wird einerseits der Beweis geführt, daß das, was den Katechumenen als die christliche Wahrheit mitgetheilt wird, dieß wirklich sei, daß die Kirchenlehre die Lehre der Apostel und somit Christi selbst sei. Dieser Beweis wurde durch Hinweisung auf die apostolische Tradition, ihren Ursprung und ihre unveränderte Erhaltung und Fortpflanzung in der Kirche geführt und durch den Nachweis ihrer Uebereinstimmung mit der hl. Schrift bekräftigt. Andrerseits wird das tiefere Verständniß des Glaubens an der Hand der Schrift zu gewinnen gesucht und hiebei das philosophische Wissen als damit harmonirend eingeflochten.

Die Schriftforschung ist der eigentliche Hebel für die Mittheilung und Erwerbung der Gnosis. „Gnostiker kann nur der sein, der im Erforschen der Schrift grau geworden, das Richtmaß der apostolischen und kirchlichen Dogmen bewahrt [1].“ Daß die Schrift in Gemäßheit des überlieferten Glaubens auszulegen sei, ist die beständige Lehre des Clemens, und sein beständiger Vorwurf gegen die Häresie der, daß sie die Schrift willkührlich, nach eigenem Gutdünken, nach einer andern Norm und Regel als der apostolisch-kirchlichen Tradition auslegen. Es findet sich aber bei ihm für dieses Princip noch eine andere, ihm eigenthümliche Auffassung, die ihn in den Verdacht gebracht hat, dem Gnosticismus sich zu nähern. Als das wahre Verständniß der Schrift gilt ihm nämlich das von Christus selbst ausgegangene, von seinen Aposteln den dafür Empfänglichen mitgetheilte und auf diese Weise zugleich mit dem allgemeinen

1) Strom. VII. p. 762: Ὁ γνωστικὸς ἄρα ἡμῖν μόνος ἐν αὐταῖς καταγηράσας ταῖς γραφαῖς, τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σώζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων. Vgl. Strom. VI. p. 676.

Glaubensinhalt in der Kirche fortgepflanzte gnostische Verständniß derselben [1]). Wie Christus den Aposteln von seinem eigenen unmittelbaren Bewußtsein der Wahrheit aus den tiefern Sinn der Schrift aufgeschlossen, so thaten die Apostel dasselbe auf Grund der Lehre Christi und thun es die ächt kirchlichen Lehrer nach Maaßgabe der apostolischen Lehrüberlieferung [2]). So nimmt Clemens eine gnostische Tradition an, die er von der Ueberlieferung des unmittelbaren apostolischen Lehrinhalts unterscheidet, aber ihr nicht, wie die Gnostiker, entgegensetzt, eine von Christus und seinen Aposteln ausgegangene gnostische Schrifterklärung (διάπτυξις γνωστικὴ τῶν γραφῶν [3]), in welcher das Verständniß, die Erkenntniß des Glaubens gegeben ist [4]). Zwar geht er von derselben Stelle des Apostels Paulus (1. Cor. 2, 6) aus, an welche die Gnostiker ihre esoterische Lehre anknüpften (S. 329), aber seine gnostische Tradition ist nicht eine dem allgemeinen kirchlichen Glaubensbewußtsein sich entgegenstellende höhere Auffassung des Christenthums, sondern sie nimmt dieses zur Grundlage und will nichts anderes sein, als das tiefere Verständniß desselben im Sinne der Schrift. So ist die Gnosis, welche Clemens anstrebt, von der häretischen wesentlich verschieden. Die Schrifterklärung, durch die er sie gewinnt, ist nicht die des subjectiven Geistes, sondern es ist die kirchliche, die der apostolischen Lehrüberlieferung und dem kirchlichen Glauben conforme dogmatische Schrifterklärung. Zwar sind seine Stromata, wie das Wort sagt, Teppiche, ein Gewebe von Christenthum und Philosophie [5]); aber sie sind dieß in keinem anderen als in dem Sinne, daß sich die philosophische Wahrheit und Erkenntniß dem christlichen Glauben harmonisch anschließen und

1) Strom. VI. p. 676.

2) In den Hypotyposen, bei Eusebius (h. e. II, 1). Strom. VI. p. 679.

3) Stromat. VI. p. 679.

4) Strom. I. p. 274 seqq.

5) Die Stromata enthalten τὴν ἀλήθειαν τοῖς φιλοσοφίας δόγμασι ἀναμεμιγμένην, sagt Clemens Strom. I. p. 120.

dessen Erkenntniß vermitteln. Sie sind ein Gewebe, in dem die christlichen Wahrheiten den Zettel, die philosophischen Lehren den Einschlag bilden; aber dieser Einschlag ist nach dem Princip des Christenthums ausgewählt und das webende Schifflein ist der christliche Geist.

Um den Ausgangs- und Zielpunkt, sowie überhaupt das eigenthümliche Wesen der alexandrinischen Gnosis, deren Hauptrepräsentant Clemens ist, mit Sicherheit zu erkennen, haben wir die verschiedenen Probleme derselben nach ihrer Stufenfolge einzeln zu betrachten. Zunächst kommt das materielle Verhältniß der Philosophie zum Christenthum, oder vielmehr der Vernunft, des Wissens zur Offenbarung und zum Glauben; sodann das Princip des (sowohl formellen als materiellen) Gebrauchs der Philosophie zum Zwecke der Gnosis; endlich das Verhältniß der Gnosis zur Pistis in Betracht.

Bezüglich des Verhältnisses der Philosophie zum Christenthum trifft Clemens ganz mit den Apologeten des 2. Jahrhunderts zusammen. Nicht nur über den Ursprung der griechischen Philosophie, sondern auch über ihr Wesen und ihre Bedeutung urtheilt Clemens im Ganzen wie Justin. Beide gehen davon aus, daß das Christenthum die absolute, die ganze, in sich selbst vollendete und sich selbst genügende Wahrheit sei. In der griechischen Philosophie im Ganzen genommen sehen sie eine Mischung von Wahrheit und Irrthum, und die einzelnen philosophischen Systeme und Schulen unterscheiden sich von einander nur durch das Mischungsverhältniß dieser ihrer Elemente. In dem platonischen System ist am meisten Wahrheit, und Clemens nennt den Plato vorzugsweise den *φιλόσοφος ἐξ Ἑβραίων* [1]). Es ist nämlich auch seine Ueberzeugung, daß die Griechen ihre philosophischen Dogmen, soweit sie Wahrheit enthalten, keineswegs sich selbst verdanken, sondern sie von Moses und den Propheten entlehnt oder kraft der Erleuchtung des in der Welt allgemein sich offenbarenden Logos erkannt

---

1) Strom. I. p. 118. Vgl. cohort. c. 6. p. 20 seq.

hätten [1]). Immerhin jedoch befanden sie sich außerhalb des Kreises der totalen Offenbarung des Logos und seiner unmittelbaren Führung oder Erziehung, indem sie vielmehr entweder von bösen Mächten (Dämonen) irregeführt oder nur von untergeordneten guten Kräften (Engeln) geleitet wurden [2]). Diese Ansichten über den Ursprung der heidnischen Philosophie gehen von Anschauungen aus, deren die heutige Wissenschaft entbehren zu können glaubt, unverkennbar aber drücken sie den Unterschied der Offenbarung und der Vernunft, der unmittelbaren und mittelbaren Gottesoffenbarung, an der alle Theologie festhalten muß, nach seiner wesentlichen Wahrheit aus. Dieß bestätigen anderweitige Aeußerungen des Clemens. „Alles Gute, finde es sich bei den Griechen oder bei uns, ist auf die göttliche Vorsehung zurückzuführen. Denn die Ursache alles Guten ist Gott; aber es ist nicht alles gleich gut und zu derselben erhabenen Bedeutung und Wirksamkeit von ihm berufen und geordnet, sondern einiges hat er vorzugsweise als leitendes Princip gewollt (*κατὰ προηγούμενον*), wie das alte und neue Testament, anderes folgeweise (*κατ᾽ ἐπακολούθημα*), d. h. zum Dienst für anderes, wie die griechische Philosophie [3])." Die allgemeinen Wissenschaften und die Philosophie sind den Menschen von Gott gegeben, aber nicht zu principalem Gebrauche, denn sie sind nicht das Oberste und Beherrschende, sondern um der Weisheit und der göttlichen Philosophie zu dienen. Doch darf man annehmen, daß Gott den Griechen die Philosophie auf so lange zum leitenden Princip (*προηγουμένως*) gegeben, bis der Herr auch sie berief (zum Mitbesitz und Genuß der vollen Wahrheit). Denn sie war für die Griechen gerade so, wie das Gesetz für die Hebräer, *παιδαγωγὸς εἰς χριστόν*. Die Philosophie bereitet also den Menschen vor und leitet ihn auf Christus hin, von dem er vollendet wird [4]). Dieß ist doch in der That ganz

1) Strom. V. p. 235. 239. VI. p. 268. 292.
2) Strom. I. p. 133 seq.
3) Strom. I. p. 124.
4) Strom. I. p. 121 seq. VII. p. 301.

dasselbe, wie wenn wir sagen, die geoffenbarte Wahrheit setzt die Vernunftwahrheit (philosophische Wahrheit) voraus und vollendet sie. Der Logos, sagt Clemens [1]), ist das schöpferische Princip der Dinge und aller Wahrheit, weil er der consiliarius dei ist, qui praescivit omnia, d. h. der Träger und Realisirer der göttlichen Ideen (Athenagoras). Der Logos ist die Weisheit (die absolute Wahrheit), und bei uns heißen Philosophen die Liebhaber dieser Weisheit, welche die Schöpferin und Lehrerin von allem ist. Die hellenische Philosophie, welche die Götterlehre bekämpft, ist schon etwas Erhabenes und Bedeutendes [2]). Denn der heidnische Polytheismus ist eine Vergötterung der Welt und eine Verweltlichung Gottes, ein Herabziehen desselben in das materielle Gebiet. Ich aber, sagt Clemens, verlange nach dem Herrn der Geister, des Lichtes, dem Schöpfer der Welt, der der Sonne ihr Licht gab; Gott will ich, nicht die Werke Gottes erkennen. Wer von den Eurigen wird mich hierin unterstützen? Den Plato will ich nicht verwerfen; auch bei den übrigen finden sich Wahrheiten. Allen Menschen, besonders aber denen, welche ihr Leben der nachdenkenden Betrachtung widmen, ist ein göttlicher Ausfluß eingepflanzt, kraft dessen sie unfreiwillig sich gestehen, daß ein Gott ist ohne Anfang und Ende [3]). Durch eine Einhauchung Gottes (ἐπιπνοίᾳ) haben sie Gott erkannt [4]). Auch die Dichter haben zuweilen der Wahrheit Zeugniß gegeben; die Hellenen überhaupt Funken der Wahrheit empfangen [5]). Aber im Heidenthum ist alles von dem Irrthum überwuchert und in der heidnischen Philosophie erscheint die Wahrheit nur μερικῶς, partiell, zersplittert [6]). Wer daher die Pforten des Heiles erreichen will, der muß sich der göttlichen Weisheit in die Arme werfen; sie ist das heilige

1) Strom. VI. p. 273.
2) Cohort. p. 7.
3) Cohort. c. 6. p. 20.
4) Cohort. p. 21.
5) Cohort. c. 7. p. 21 seq.
6) Strom. VI. p. 278.

Asyl für jeden, der nach dem Heile verlangt, aus dem ihn kein Dämon wieder vertreiben kann [1]). Nachdem der göttliche Logos selbst vom Himmel zu uns gekommen ist, brauchen wir nicht mehr die Schulen der Menschen zu frequentiren, nicht mehr nach Athen und dem übrigen Griechenland im Interesse der Wahrheit zu wandern. Er ist die ganze und die vollkommene Wahrheit; was wir durch seine Erscheinung besitzen, ist das volle Tageslicht im Vergleich mit der von einzelnen Sternen erhellten Nacht [2]).

Es ist ein gänzliches Mißverständniß, wenn man meint [3]), Clemens bleibe sich in seiner Auffassung der Philosophie nicht gleich; er schildere sie in der Cohortatio als unzulänglich für den christlichen Forscher, während er in den Stromaten wiederholt und ausdrücklich ihren Nutzen und ihre Unentbehrlichkeit darstelle. Man muß die verschiedenen Beziehungen, in welcher er von der Philosophie spricht, ins Auge fassen und alle seine Aeußerungen treten in die schönste Harmonie zu einander. Spricht er von ihrem Wahrheitsgehalt und von ihrem Verhältniß zum Christenthum in dieser Beziehung; so erscheint sie ihm wie die von einzelnen Sternen sporadisch erleuchtete Nacht im Vergleich mit dem Tageslicht der Sonne, als die bloß partielle Wahrheit im Vergleich mit der totalen, als eine Mischung von Wahrheit und Irrthum im Vergleich mit der reinen Wahrheit, als ein unsicheres Tasten nach ihr im Vergleich mit dem unzweifelhaften und sichern Ergreifen und Besitzen derselben im christlichen Glauben [4]). Betrachtet er sie aber von ihrer formellen Seite als Erkenntniß, so erscheint sie ihm für den christlichen Gnostiker nicht bloß nützlich, sondern auch unentbehrlich. Es ist dasselbe Verhältniß, wenn er sich einerseits gegen die Gnosis, welche den einfachen und allgemeinen Glauben verlassend,

---

1) Cohort. c. 4. p. 19.
2) Cohort. c. 11. p. 31.
3) Redepennig, Origenes I. S. 76.
4) Strom. I. p. 137.

die Philosophie in das Christenthum hereinzieht und dieses nach ihr gestaltet, andrerseits gegen die Feinde der den Glauben zur philosophischen Erkenntniß gestaltenden Wissenschaft ausspricht [1]).

Was den Gebrauch der Philosophie im Christenthum betrifft, so bezieht sich derselbe lediglich auf die Erkenntniß der Wahrheit. Wenn von dem Besitze der Wahrheit schlechthin die Rede ist, so sind alle Christen Philosophen, die einzigen und wahren Philosophen; denn sie haben im Glauben an Christus die göttliche Weisheit ergriffen (ob. S. 351). Zum Glauben ist nicht Wissenschaft, Schriftgelehrsamkeit, Lesen nothwendig, sondern bloß Hören und Folgen. Die Scriptura fidei (gelehrte Fertigkeit des Glaubens) ist die Liebe, der auch der Ungebildetste fähig ist; sie ist aber wirklich eine gelehrte Fertigkeit (scriptura), weil sie durch den hl. Geist in unsre Herzen geschrieben ist [2]). Die Erkenntniß der Wahrheit hingegen erfordert den Gebrauch der Philosophie [3]). Nicht aber etwa einer bestimmten Philosophie, dieser oder jener, sondern aller Philosophie, der wahren Philosophie [4]). Es fällt Clemens

1) Im 1. und 6. Buch der Stromate.

2) Die treffliche Stelle findet sich **Paedag. III. c. 11. p. 110.**

3) **Strom. I. p. 125 seq.**

4) **Strom. I. p. 124:** *Φιλοσοφίαν δὲ, οὐ τὴν στωϊκὴν λέγω, οὐδὲ τὴν πλατωνικὴν, ἢ τὴν ἐπικούρειόν τε καὶ ἀριστοτελικήν· ἀλλὰ ὅσα εἴρηται παρ᾽ ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί.* Diese Stelle ist nicht, wie Potter u. A. meinen, in dem Sinne zu verstehen, als wolle sich Clemens zur philosophischen Secte der Eklektiker, die nach Diogenes Laertius von dem Alexandriner Potamon (zur Zeit des Augustus, nach Suidas) eingeführt ist, bekennen. Clemens bekennt sich zu keiner philosophischen Secte, welcher Art sie sein und welchen Namen sie führen möge, also auch nicht zu der eklektischen. Er kann sich zu keiner bekennen, weil er seinen Standpunkt im Christenthum nimmt und die Frage, was wahr sei, nicht von der philosophischen Erkenntniß abhängig macht, sondern die absolute Wahrheit, als im Christenthum gegeben, annimmt. Die christliche Wahrheit, welche im allgemeinen Kirchenglauben fixirt ist, ist ihm das Princip seines philosophischen Eklekticismus. Von ihm aus betrachtet er die philosophischen Dogmen und erkennt das, was in ihnen wahr und was falsch ist (**Strom. I.**

schwer, den Antheil zu bestimmen, welcher der Philosophie an der Erkenntniß der (absoluten) Wahrheit zukommt. Er bedient sich mannigfacher Wendungen und Bilder, um seinem Gedanken Ausdruck zu geben und Beifall zu verschaffen. Die Hauptstelle findet sich Strom. I. p. 137. Gleichwie wenn mehrere zusammen ein Schiff ziehen, nicht jeder für sich die Ursache der einen Bewegung desselben ist, sondern Mitursache; so ist auch die Philosophie, sofern sie Wahrheitsforschung ist, nicht die Ursache ihrer Ergreifung, sondern beitragende (*συνεργὸς αἰτία*), mitwirkende Ursache (*συναίτιον αἴτιον*). Die Wahrheit ist nur eine, aber es sind viele Dinge, welche zu ihrer Erforschung (Erkenntniß) zusammenwirken; gegeben ist sie jedoch durch den Sohn ... Die griechische (philosophische) Wahrheit, obgleich sie mit der unsrigen (durch den Sohn oder Logos geoffenbarten) den Namen theilt, kann mit dieser doch nicht concurriren, die durch die Erhabenheit ihres Inhalts, ihre Evidenz und Kraft u. dgl. vor ihr ausgezeichnet ist. Denn wir sind von Gott selbst (unmittelbar) belehrt, indem wir von dem Sohne Gottes wahrhaft heilige Schriften empfangen haben. Gleichwohl ist die Philosophie auch uns von Nutzen und gewissermaßen unentbehrlich; aber nicht absolut, sondern nur beziehungsweise. Denn wir müssen schon wegen derer, die stets bereit sind uns (wegen unsres Gebrauchs der hellenischen Philosophie) Vorwürfe zu machen, genau unterscheiden, wie wir es mit diesem Gebrauche meinen. Wir bezeichnen also die Philosophie als beitragend oder mitwirkend zur Ergreifung der Wahrheit (*τῆς ἀληθοῦς καταλήψεως*), insofern sie nämlich die Vorschule (*προπαιδεία*) für den Gnostiker ist, der nach Erkenntniß der Glaubenswahrheit

---

p. 128). Der philosophische Eklekticismus dagegen hat zu seinem Princip den **sensus communis** oder den sog. gesunden Menschenverstand. Diesen, den allgemeinen Logos (*λόγος πάντη κεχυμένος* (**Strom. VII. p. 302**), anerkennt auch Clemens als Quelle und Princip der Wahrheit, aber nur der partialen, nicht der absoluten Wahrheit. Eben deßhalb aber, weil dieser Logos, so wie er dem Einzelnen eigen ist, nur Princip partieller Wahrheitserkenntniß ist, ist ihm die eklektische Philosophie für sich ungenügend.

strebt [1]), nicht aber als die eigentliche Ursache, sondern nur als Mitursache und ihre Mitwirkung nicht als Princip der Wahrheit, oder als causa sine qua non (sc. esset veritas). Denn die meisten haben ohne die allgemeinen gelehrten Kenntnisse (Musik, Geometrie, Astronomie, Grammatik, Dialectik: *ἐγκύκλιος παιδεία* ob. S. 269) und ohne Philosophie, ja viele ohne alle sonstige Bildung allein durch die göttliche und barbarische (ungelehrte) Philosophie (der galiläischen Fischer) bewogen, im Glauben die Wahrheit von Gott und den göttlichen Dingen empfangen, unterrichtet von der durch sich selbst thätigen (sich selbst beweisenden) Weisheit. Aber wie die Grammatik eine Vorstufe bildet zur Philosophie, so diese zur Erkenntniß der Wahrheit. Nicht als ob ohne sie dem absoluten Logos etwas abginge oder der Wahrheit etwas mangelte. Aber die philosophische Bestimmtheit und Klarheit der Begriffe ist ein Mittel, die Wahrheit bestimmt und deutlich vorzutragen und die An- und Uebergriffe der Häresien zurückzuweisen. Die Lehre des Erlösers ist in sich selbst vollendet und bedarf keines andern, da sie Kraft und Weisheit Gottes ist, und wenn die griechische Philosophie hinzutritt, so macht sie die Wahrheit nicht mächtiger, sondern sie entkräftet nur die gegen sie erhobenen Einwürfe der Sophisten, schlägt die arglistigen Angriffe auf sie zurück und ist gleichsam die Umhägung oder Schutzmauer und das Bollwerk des Weinberges Christi (Matth. 21, 33) [2]). Die christliche Wahrheit, die im Glauben ergriffen wird, ist wie das zum Leben nothwendige Brod, die Philosophie aber der Zukost und dem Confecte zu vergleichen.

Man sieht hieraus, daß Clemens auf den formellen Gebrauch und Nutzen der Philosophie den Hauptaccent legt und diesen als einen doppelten bestimmt: als einen negativen, der in

---

1) Theoretisch und praktisch, d. h. durch Aufklärung und Bildung der Vernunft, wie durch Zubereitung und Reinigung der Seele. **Strom. I. p. 133. VII. p. 301:** *Φιλοσοφία ἡ ἑλληνικὴ οἷον προκαθαίρει καὶ προεθίζει τὴν ψυχὴν εἰς παραδοχὴν πίστεως· ἐφ᾽ ᾗ τὴν γνῶσιν ἐποικοδομεῖ ἡ ἀλήθεια.*

2) Vgl. dazu **strom. VI. p. 278.**

der Abwehr der sophistischen und häretischen Angriffe auf die christliche Wahrheit sich bethätigt, und als einen positiven, der in dem bestimmten und deutlichen, begriffsmäßigen Vortrag derselben sich manifestirt. Da ihm die apologetische Tendenz ferne liegt, durch Nachweisung der Uebereinstimmung der Philosophie mit dem Christenthum die Griechen und griechisch Gebildeten überhaupt für dasselbe günstig zu stimmen, so sehen wir ihn sich auf jenes Moment beschränken und die andere mehr positive Seite der Gnosis, nach der sie in der Erkenntniß der Uebereinstimmung der Philosophie mit dem Glauben besteht, nicht bestimmt hervorheben. Thatsächlich aber macht er von der Philosophie nicht bloß jenen formellen, sondern auch diesen materiellen Gebrauch. Noch ein andrer Punkt muß hier ins Auge gefaßt werden. Nicht bloß das Christenthum, sondern auch die Philosophie ist ihm wesentlich zugleich etwas Praktisches. Alle höhere Wahrheit ist ihm eine religiöse oder solche, die den Menschen in Beziehung zu Gott bringt durch Vernunft und Gewissen, durch Erkenntniß und sittliches Wollen. Er spricht nie in dem abstracten Sinne von der Erkenntniß und Wissenschaft der Wahrheit, in welchem wir dieselbe als etwas rein Theoretisches betrachten und cultiviren, sondern verbindet stets das praktische Element, die Reinigung der Seele und die Verbesserung der Sitten mit dem theoretischen.

Dieß wird sich uns noch deutlicher aus der Betrachtung des Verhältnisses der *πίστις* zur *γνῶσις* ergeben. Der Vernunft (dem Logos) gehorchen, heißt glauben, und diese Folgsamkeit gegen den Logos ist das Grundprincip des sittlichen Lebens, wie umgekehrt die Unfolgsamkeit gegen ihn die Quelle der Sünde [1]). Denn der Glaube ist in seiner Wurzel und nach seinem Wesen ein freiwilliger, ein sittlicher Akt, *πρόληψις ἑκούσιος, θεοσεβείας συγκατάθεσις*, die feste und sichere Ueber-

---

1) **Paedag. I. c. 13. p. 59:** *Εἰ τοίνυν ἡ πρὸς τὸν λόγον ἀπείθεια ἁμαρτίας ἐστὶν γεννητικὴ, πῶς οὐχὶ ἐξ ἀνάγκης ἡ τοῦ λόγου ὑπακοὴ, ἣν δὴ πίστιν φαμὲν, τοῦ καλουμένου καθήκοντος ἔσται περιποιητική;* Vgl. **Strom. II. p. 160.**

zeugung von der heilsamen, lebendig machenden Wahrheit des göttlichen Wortes, dem wir williges Gehör schenken und folgen [1]). Der Glaube ist ein unmittelbares Gewißsein, von Gott dem Menschen eingepflanzt, ein göttliches Gut, *καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν* [2]); er geht der Erkenntniß, dem der Gründe sich bewußten Wissen, dem Beweise voran [3]), nicht bloß zeitlich, sondern der Sache und dem Werthe nach [4]). Er ist keine bloße Meinung (*ὑπόληψις*), weil er die Zustimmung oder Hingabe an Gott und den göttlichen Logos ist. Ist ja der Logos die Wahrheit selbst, und wer wäre mächtiger als Gott? so daß der Glaube mit Recht auf ihn und die Erfüllung dessen baut, was Gott ihm verheißen hat. Alle Erkenntniß beruht auf Glauben, auch die philosophische; denn die Urgründe der Dinge sind indemonstrabel; er ist die Bedingung und Grundlage des Wissens, vorzüglicher als dieses und sein Prüfstein [5]). Clemens tritt mit aller Entschiedenheit den Gnostikern entgegen, wenn diese die Gnosis über die Pistis erheben, als ob sie eine höhere, die wahre Auffassung des Christenthums, der Glaube aber das noch im Sinnlichen und Fleischlichen befangene Bewußtsein der Wahrheit wäre. Der Glaube hat die ganze und volle Wahrheit, er ist die rechte Erkenntniß und Erleuchtung, die Allen gemeinsam ist. An den Logos glauben, die christliche Lehre annehmen, heißt aufhören unwissend zu sein, und vom Bösen ablassen, heißt die Wahrheit erfassen und ein Pneumatiker sein. Das geschieht, sagt er, durch den menschlichen Glauben und durch die göttliche Gnade in der Taufe. Die Katechese führt zum Inhalt des Glaubens, der Glaube aber als innerliches, unerschütterliches Gewißsein wird zugleich mit der Taufe vom hl. Geiste gelehrt. Daß der Glaube das eine und allgemeine

1) Strom. II. p. 156 seq. p. 160.

2) Strom. VII. p. 310; II. p. 160.

3) Strom. II. p. 160: *ἡ ἑκούσιος πρὸ ἀποδείξεως συγκατάθεσις* (assensio).

4) Paedag. I. c. 6. p. 41 seq.

5) Strom. II. p. 157; VII. p. 310.

Heil der Menschheit sei, die eine und selbe Gemeinschaft des gerechten und gütigen Gottes mit allen ohne Unterschied: das lehrt der Apostel Paulus. Wir alle sind Söhne Gottes durch den Glauben, es ist kein Unterschied. Es sind also unter demselben Logos als Pädagogen nicht einige nur Gnostiker, andere Sarkiker oder Psychiker [1]). Gleich im Eingang des Kapitels greift Clemens die Gnostiker an, ohne sie zu nennen. Nicht deßhalb, sagt er [2]), heißen wir Kinder und Knaben (vgl. c. 5), weil unsere Lehre (unser Erlerntes, unsere Auffassung der Wahrheit) kindisch ist, wie diejenigen uns vorwerfen, die von ihrer Gnosis aufgeblasen sind. Gleich mit der Wiedergeburt haben wir das Vollkommene empfangen, sind wir erleuchtet, solche geworden, die Gott, die die Wahrheit erkennen [3]). Indem aber Clemens den Unterschied, den die Gnostiker zwischen dem Glauben und dem Wissen statuirten, auf das Entschiedenste verwirft, so scheint er seinerseits doch selbst wieder einen ähn-

1) Paedag. I. c. 6. p. 42.

2) L. c. p. 40.

3) Redepenning, Origenes I. S. 76 meint, Clemens setze hier, ohne es zu bemerken, an die Stelle der Pistis die Gnosis. Eine solche Verwechslung oder Vermischung fällt ihm aber entfernt nicht zur Last. Ebenso unrichtig ist Redepenning's Behauptung: in den Stromaten stehen Pistis und Gnosis nur zu weit von einander; in den vorbereitenden Schriften (Coh. u. Paedag.) werden sie nicht anders als in ihrer Einheit dargestellt, und hier dem Glauben, weil er die Gnosis im Keim in sich enthält und zunächst für ihn die Gemüther gewonnen werden sollten, eben dieselben Lobsprüche gespendet, welche Clemens in den Stromaten für die Gnosis aufbewahrt. Es ist dieß schon thatsächlich unrichtig; andrerseits zeugt es von einem völligen Mißverständniß der Lehre des Clemens (vgl. S. 352). Im Vergleich mit dem außerchristlichen Wissen (religiösen und philosophischen) fallen πίστις und γνῶσις zusammen und sind beide eben das Wissen der Wahrheit, der absoluten Wahrheit. Aber auch auf dem christlichen Standpunkte unterscheiden sie sich nicht in der Weise, wie die Gnostiker annehmen, wie sinnliche und geistige Auffassung der Wahrheit. Sodann wird der Pistis dasselbe Lob wie der Gnosis nicht deßhalb gespendet, weil jene die Gnosis im Keime ist, sondern weil sie mit ihr denselben Inhalt, die Wahrheit, gemein hat.

lichen Unterschied sanctioniren zu wollen. Hatte er früher den Vorzug des Glaubens vor der Erkenntniß eingeschärft, so erhebt er jetzt diese über jenen. Es geschieht dieß in zahlreichen Stellen. Allein sowie man sie im Zusammenhange auffaßt, so verschwindet der Widerspruch, in den er mit sich selber gerathen zu sein scheint. Der Unterschied, den er hier annimmt, beruht auf dem sittlichen Element, das er mit dem Glauben und der Erkenntniß verbindet und mit dem Fortschritt vom Glauben zum Wissen wachsen läßt. Dadurch wird der Unterschied von Glauben und Wissen ein ganz anderer, als er nach unserem Sprachgebrauch und unsern Begriffen ist. „Mehr als das Glauben ist das Wissen, wie es auch", fügt er bei, „mehr ist, gerettet und der höchsten Ehre würdig geachtet sein, als auf die Rettung erst Anspruch haben" [1]), nur erst ihren Grund durch den Glauben gelegt haben." Clemens unterscheidet den Glauben, dem noch Leidenschaften und Unenthaltsamkeit beigemischt sind: solche Gläubige haben ihre Sünden erst abzubüßen, bevor sie die ihnen im Himmel bereitete Wohnung einnehmen können; ferner diejenigen Gläubigen, welche sich von den Sünden gereinigt haben, sei es durch sittliches Streben in diesem Leben, sei es durch Abbüßung nach dem Tode, und die in die Wohnungen der Seligen eingehen, aber nicht zu den höchsten Stufen der Seligkeit gelangen; endlich die Gnostiker, die sittlich Vollkommenen, denen Gott die höchste Stufe der Seligkeit bestimmt hat [2]). Es wird kaum eine Stelle in den Schriften des Clemens aufzufinden sein, wo er den Unterschied zwischen *πίστις* und *γνῶσις* rein theoretisch faßt. Wenn er sagt: der Glaube soll nicht müßig und allein sein, sondern mit dem Suchen verbunden zu Tage treten [3]), so ist ihm dieses Suchen zwar die Richtung des geistigen Vermögens auf den Inhalt des Glaubens — unter

---

1) Strom. VI. p. 283: *πλέον δέ ἐστι τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι, καθάπερ ἀμέλει τοῦ σωθῆναι τὸ καὶ μετὰ τὸ σωθῆναι τιμῆς τῆς ἀνωτάτω ἀξιωθῆναι.* Vgl. Potter z. d. St.

2) Strom. VII. p. 310 seq.

3) Strom. V. p. 235.

Voraussetzung desselben, und somit kein zweifelsüchtiges Suchen [1]) —; aber er faßt dasselbe sofort als eine sittliche Aufgabe und somit als ein Fortschreiten wie in der Erkenntniß, so in der Liebe, Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit u. s. w. Wenn also Clemens den Begriff der Gnosis dahin bestimmt: sie sei „die Vollendung des Menschen als solchen, die sich durch das Wissen der göttlichen Dinge vollzieht und ihn in Wandel, Leben und Rede mit sich selbst und mit dem göttlichen Logos in Uebereinstimmung bringt" [2]); so ist selbstverständlich die Gnosis als die Vollendung der *πίστις* zu bezeichnen, sofern der Gläubige durch sie vollkommen wird [3]). Nichts kann daher irriger sein, als die Ansicht [4]), Clemens vertrete in seiner Gnosis einen höhern Standpunkt gegenüber dem einfachen Auctoritätsglauben, eine esoterische Religionsweise. Der Gnostiker des Clemens theilt den Glauben (als Auctoritätsglauben) mit allen Gliedern der christlichen Gemeinschaft und ist durch das Band der Liebe mit ihnen verbunden; er erkennt nicht sich allein, im Unterschied und Gegensatz zu den bloßen Gläubigen, als Pneumatiker, sondern alle ohne Unterschied sind ihm Pneumatiker, ebensofern sie Gläubige sind (S. 357). Der Gnostiker ist nur graduell ausgezeichnet vor den Uebrigen, dadurch nämlich, daß er in der Erkenntniß der Wahrheit und in der Uebung der Tugend fortgeschritten und somit subjectiv vollkommener ist [5]). Auch der Gläubige ist ein Gnostiker, er ist es nur in geringerem Maaße, auf niederer Stufe; wie denn überhaupt die Gnosis nicht ohne Pistis, die Pistis nicht ohne Gnosis sein kann [6]).

---

1) L. c. p. 234. lib. VII. p. 310: *πλὴν ἀλλὰ τὸ μὴ διστάσαι περὶ θεοῦ, πιστεῦσαι δέ, θεμέλιος γνώσεως.*

2) Strom. VII. (c. 10) p. 310.

3) L. c.: *διὰ ταύτης γὰρ τελειοῦται ἡ πίστις, ὡς τελείου τοῦ πιστοῦ ταύτῃ μόνως γιγνομένου.*

4) Thomasius, Origenes S. 25.

5) Strom. VII. p. 323. 311.

6) Strom. II. p. 157: *πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις, γνωστὴ δὲ ἡ πίστις, θείᾳ τινὶ ἀκολουθίᾳ τε καὶ ἀντακολουθίᾳ γίνεται.* Vgl. p. 165 und die aus

Mit Bezug auf die Stelle Röm. 1, 17: justitia dei in ipso revelatur *ex fide in fidem* sagt Clemens [1]): der Apostel scheine also einen doppelten Glauben zu verkünden oder vielmehr e i n e n, d e r a b e r e i n e V e r m e h r u n g u n d V o l l e n d u n g z u l ä ß t. Denn der gemeinsame Glaube ist die Grundlage des besondern (der Gnosis), der auf jenen gebaut und die Vollendung des Gläubigen ist in Erkenntniß und Wandel. Die Gnosis ist ihm daher nicht ein objectiv, sondern ein lediglich subjectiv höherer Standpunkt. Der allgemeine Glaube ist die objective Wahrheit und das Kriterium alles subjectiven Wissens, des gemeinen, empirischen (welches auch b l o ß e r Glaube genannt wird), wie des höhern, wissenschaftlichen Wissens. Ihn nennt Clemens vorzüglicher und das Richtmaaß des Wissens [2]). Nicht von dem Glauben an sich, der objectiven Wahrheit, wie sie durch Christus gegeben und in dem kirchlichen Dogma fixirt ist, sondern von der gemeinen und gewöhnlichen Kenntniß seines wesentlichen Inhalts sagt Clemens, er sei die kurz gefaßte Erkenntniß des Nothwendigen; und von ihm, nicht von dem allgemeinen und objectiven Glauben, unterscheidet er die höhere Erkenntniß, die Gnosis als die wissende Erkenntniß oder den seiner selbst gewissen und sichern Beweis von dem im Glauben unmittelbar Angenommenen, eine Erkenntniß, welche mittelst der Lehre des Herrn (der von ihm herrührenden gnostischen Schrifterklärung) sich auf dem Glauben aufbaut und denselben aus der Schrift begründet, wodurch der Glaube zu einem sichern, wissenschaftlichen Erfassen wird [3]).

T h e o d o r e t (graec. affect. curat.) von P o t t e r (tom. I. p. 435 seq.) ausgehobenen Parallelen.

1) Strom. V. p. 233.

2) Strom. II. p. 157: *κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις, καὶ ἔστι αὐτῆς κριτήριον.*

3) Strom. VII. p. 311: *Ἡ μὲν οὖν πίστις σ ύ ν τ ο μ ό ς ἐστι ὡς εἰπεῖν τῶν κατεπειγόντων γ ν ῶ σ ι ς· ἡ δὲ γνῶσις ἀ π ό δ ε ι ξ ι ς τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰ σ χ υ ρ ὰ καὶ β έ β α ι ο ς, διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει, εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης καταληπτὸν παραπέμπουσα.*

In den Grundfragen stimmt Origenes, der Schüler und Nachfolger des Clemens, mit seinem Lehrer durchaus überein. Das Verhältniß des Heidenthums (in Religion und Philosophie) zum Christenthum bestimmt er im Wesentlichen wie dieser. Das Christenthum ist ihm die absolute, den Menschen zugleich geistig und sittlich erhebende Wahrheit [1]; das Heidenthum, insbesondere die heidnische Philosophie, hat auch Wahrheit, aber sie besitzt sie nicht rein, sondern mit Irrthümern vermischt [2], oder sie besitzt sie nur in der Form der philosophischen Erkenntniß, die nur Wenigen zugänglich ist [3]. Die Wahrheit ist kein Product der Philosophie, des reflectirenden und speculirenden Denkens; sie ist dem Menschen in Geist und Herz von Gott eingeschrieben (natürlich geoffenbart) und findet ihren Ausdruck in den allgemeinen, religiösen und sittlichen Ideen (*κοιναῖς ἐννοίαις*) [4], welche aber durch die Abkehr des Menschen von Gott getrübt worden sind. Daher ist es nicht möglich, zu einer reinen Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge zu gelangen ohne die unmittelbare Unterstützung Gottes (übernatürliche Offenbarung) [5]. Uebrigens weist Origenes den Unterschied dieser und der natürlichen Einpflanzung der Wahrheit nirgends bestimmt und scharf nach.

Was sodann den Gebrauch der Philosophie und der weltlichen Wissenschaften überhaupt betrifft, so empfiehlt er denselben auf das Angelegentlichste seinem Schüler Gregorius Thaumaturgus [6]. Wie die Geometrie, Musik, Grammatik, Rhetorik eine Propädeutik für die Philosophie sind, so ist es diese mit allen ihren Voraussetzungen für die Theologie, d. h. für die Erkenntniß der im Christenthum gegebenen Wahrheit, und sofern diese (Erkenntniß) aus der hl. Schrift zu schöpfen ist, für

---

1) Origen. de princip. praef. i. contr. Cels. III, 81. VII, 59.
2) De princip. I, 3. 1. contr. Cels. VI, 2.
3) Contr. Cels. V, 1 seq. VII, 59 seq.
4) Contr. Cels. I, 4 seq. VII, 44.
5) Contr. Cels. VII, 42.
6) Die oben S. 270 angeführte Stelle.

die Erklärung der Schrift. Daher ermahnt er seinen Schüler, vorzugsweise (*προηγουμένως*) der Lesung der hl. Schriften zu obliegen. Er möge es aber mit allem Vorbedacht thun und mit einem gläubigen und Gott geweihten Sinne an ihren Buchstaben klopfen, damit ihr tieferer, Vielen verborgener Sinn ihm eröffnet werde. Und nicht genug sei es, anzuklopfen und zu suchen; nothwendig sei zum Verständniß der göttlichen Dinge vor Allem das Gebet; denn der Herr habe nicht allein gesagt: klopfet an, so wird euch aufgethan; suchet, und ihr werdet finden, sondern auch: bittet, und es wird euch gegeben werden [1]). Der Gang, den Origenes bei Ertheilung des gelehrten Unterrichts befolgte, war diesen Grundsätzen gemäß. Er empfahl, wie der genannte Gregor in seiner Lobrede auf Origenes erzählt, das Studium der weltlichen Wissenschaften und zeigte ihren Nutzen für die Erkenntniß und den Vortrag der Wahrheit; er selbst führte seine Zöglinge in diese vorbereitenden Wissenschaften ein. Hierauf erklärte er ihnen die sittlichen Grundsätze des Christenthums und ihre Anwendung auf das Leben. Endlich machte er sie mit den hl. Schriften und ihrer Erklärung bekannt [2]). Denn die Schrift ist ja die Fundgrube der göttlichen Wahrheit, das Buch der Geheimnisse Gottes, und die Weisheit, d. h. die Erkenntniß derselben, das eigentliche Endziel aller Forschung. Daher ist die *γνῶσις*, durch welche man zur Weisheit gelangt, wesentlich *διάπτυξις γνωστικὴ τῶν γραφῶν* [3]). Dazu verhält sich die weltliche Weisheit, die ihren höchsten Ausdruck in der Philosophie findet, als Vorbereitung. Sie ist, wie Origenes (l. c.) sagt, eine Schule für die Seele, durch die der Geist tüchtig wird, die Erkenntniß der göttlichen Wahrheit zu erlangen. Er tritt dem Celsus entgegen, welcher das Christenthum als eine Verächterin der Weisheit (Philosophie) anklagt und sich dabei auf 1. Cor. 1, 22 ff. bezieht.

---

1) Ep. ad Gregor. n. 3.

2) Gregor. Thaumat. orat. panegyr. in Origen. (Opp. Tom. IV. P. II. p. 65 seq.).

3) Contr. Cels. VI, 13. Vgl. die Stelle bei Clemens ob. S. 348.

Aber, sagt er, der Apostel verwirft nicht die Weisheit überhaupt, sondern die Weisheit dieser Welt, d. h. jene Philosophie, die von falschen Meinungen ganz erfüllt, im Sinnlichen befangen ist und das Göttliche nicht erkennt, wie die Epikuräische, welche eine göttliche Providenz läugnet. Ebenso empfiehlt er nicht die stultitia schlechthin, sondern was in den Augen dieser Welt Thorheit ist, wie die Lehre des Plato von der Unsterblichkeit der Seele und der Seelenwanderung in den Augen der Stoiker, Peripatetiker und der Epikuräer dieß ist. Auch nach unserer Lehre ist es ein Vorzug *μετὰ λόγου καὶ σοφίας* die Dogmen festhalten und erkennen, als sie bloß glauben [1]). Auch unter den Christen gebe es Verächter der Wissenschaft, welche in ihrer Unwissenheit beharren und vom Studium der Weisheit abmahnen. Aber das Christenthum wolle, daß wir uns der Weisheit befleißigen. Eben deßhalb drücke sich die Schrift vielfach dunkel, änigmatisch und parabolisch aus, damit uns Stoff und Anregung zum Nachdenken und zur Forschung gegeben sei [2]). Wenn Origenes die Gnosis über die Pistis erhebt und diese als *ψιλὴ πίστις* bezeichnet, so versteht er unter diesem Glauben den Standpunkt des Wissens des gemeinen Gläubigen, nicht den Glauben als geistig sittliche That, den rechtfertigenden und beseligenden Glauben. Diesen erklärt er im Gegentheil für besser als alles Wissen. Der Glaube ist das Ergreifen der Wahrheit ohne vorgängige Untersuchung (*ἀλόγως πιστεύειν*), eine Zustimmung ohne Gründe, das von Gott unmittelbar in den Herzen gewirkt wird [3]). Er ist eine Kraft Gottes zur Seligkeit, eine Kraft, von der Sünde zu bekehren, zu bessern und ein neues göttliches Leben in uns zu begründen [4]), und somit vorzüglicher als alles Wissen [5]).

---

1) Contr. Cels. I, 13: *διαφέρει μετὰ λόγου καὶ σοφίας συγκατατίθεσθαι τοῖς δόγμασι, ἤπερ μετὰ ψιλῆς πίστεως.*

2) Contr. Cels. III, 44. 45.

3) Contr. Cels. I, 10.

4) L. c. I, 9. V, 57. Comment. in Joan. X, 28.

5) Contr. Cels. VII, 49.

Diesen Unterschied des Glaubens, als des gemeinen, empirischen Bewußtseins der Wahrheit, von dem Glauben als göttlicher Lebenskraft hat jedoch Origenes so wenig als sein Lehrer Clemens deutlich gemacht oder ausdrücklich zur Geltung gebracht. Je weniger dieß aber geschah, desto bedenklicher konnte die Gnosis, die sich über die Pistis erhob, Vielen erscheinen, und der Opposition gegen sie, die in der Kirche offenbar vorhanden war und von den beiden Alexandrinern nachdrücklich bekämpft wird, läßt sich von dieser Seite nicht alle Berechtigung absprechen. Von der andern Seite, im Hinblick auf den Inhalt der alexandrinischen Gnosis selbst, tritt die Berechtigung der Opposition noch mehr zu Tag. So richtig auch von den Alexandrinern das Verhältniß der Philosophie zum Christenthum und der Gebrauch derselben für die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit principiell bestimmt worden war, so nahm sich die wirkliche Ausführung doch vielfach nicht anders aus, als wenn die christlichen und philosophischen Wahrheiten wie zwei ebenbürtige Factoren und gänzlich homogene Elemente in Eins zu verschmelzen seien. Daran nahm man mit Recht Anstoß, und dieser Anstoß konnte erst alsdann hinwegfallen, nachdem die weitere Entwicklung die Unterordnung der philosophischen Wahrheit gegenüber der christlichen nicht nur zu klarerem Bewußtsein, sondern auch zu einem bestimmtern Ausdrucke gebracht hatte. Bei Origenes findet sich diese Einseitigkeit der alexandrinischen Gnosis zum wirklichen unwahren Extrem ausgebildet, wie sich aus dem Nachstehenden ergeben wird.

Origenes ist der erste, von dem ein planmäßig angelegtes wissenschaftliches System der christlichen Wahrheit ausgegangen ist. Das Werk führt den Titel περὶ ἀρχῶν, de principiis. Der Sinn dieser Aufschrift war schon im Alterthum nicht klar und ist bis heute strittig geblieben. Marcellus von Ancyra, der in dem Buche nichts als Platonismus sah, erklärte auch die Ueberschrift im platonischen Sinne von den absoluten Realprincipien [1]), wogegen Eusebius einwendete, daß Origenes nur

1) Euseb. contr. Marcell. I. c. 4.

ein absolutes Princip anerkenne, was jedoch nur halb wahr ist. Als Subordinatianer erkennt Origenes nur den Vater als das schlechthin absolute Princip; aber der Logos und der hl. Geist sind ihm ungeachtet ihrer Abhängigkeit von ihm bezüglich auf die Welt gleichfalls absolute Principien. Origenes kennt also nicht sowohl ein, als drei Realprincipien, und die Erklärung des Marcellus kann von dieser Seite nicht angefochten werden. In einem weitern Sinne fassen Neuere, wie Baur [1]), das Wort ἀρχαὶ, indem sie darunter Gott, Welt, Seele, hl. Schrift, von welchen die Schrift des Origenes in ihren vier Büchern handelt, verstehen. Aber ein so confuser, das Heterogenste zur Einheit zusammenfassender Begriff kann dem Worte unmöglich zu Grund gelegt sein. Andere verstehen unter den Principien die Glaubensartikel, deren wissenschaftliche Bearbeitung das Buch zu liefern beabsichtigt, und fassen es also in der Bedeutung von Anfangsgründen oder Grundlehren [2]). Und von dieser Bedeutung des Wortes wird allerdings ausgegangen werden müssen. Nicht sehr wahrscheinlich ist aber, daß Origenes alle die kirchlichen Lehren oder Dogmen, die er in der Einleitung der Reihe nach aufführt, als ebensoviele Principien sollte betrachtet und mit diesem Namen bezeichnet haben. Viel eher dürfte er die höchsten Ideen, von denen aus das Christenthum alles Seiende betrachtet, also die letzten Principien der Erkenntniß, das Schriftwort als Materialprincip der Wahrheit mit eingeschlossen, bei der Wahl des Ausdrucks im Auge gehabt haben. Dieser Auffassung entspricht auch am meisten der ganze Charakter seines Werkes, das ein Mittelding zwischen Dogmatik und Philosophie, eine Art positiver Religionsphilosophie ist.

In dem Vorwort entwickelt Origenes den Gedanken und Plan seines Werkes. Er geht davon aus, daß Christus die absolute Wahrheit ist und daß, was als solche zu glauben ist, in der Kirchenlehre seinen normativen Ausdruck gefunden. Damit

---

1) Gnosis S. 541. Dogmengeschichte S. 76.
2) Redepenning, Origenes I. S. 394 ff.

hat er das Princip der Dogmatik richtig ausgesprochen. „Alle welche glauben und deß gewiß sind, daß die Gnade und Wahrheit uns durch Christus geworden, wollen die Kenntniß dessen, was zum guten und seligen Leben gehört, nicht anderswoher empfangen, als aus den Worten und der Lehre Christi. Unter den Worten Christi aber sind nicht allein die zu verstehen, welche er selbst in seiner menschlichen Erscheinung zu uns geredet: er war schon früher in Moses und den Propheten das Wort Gottes" [1]). „Weil aber viele von denen, die sich zum Christenthum bekennen, nicht allein in kleinen und unbedeutenden Dingen, sondern in großen und den bedeutendsten abweichen, nämlich in Betreff Gottes, oder des Herrn Jesus Christus, oder des hl. Geistes, sowie ferner in Betreff der übrigen Geschöpfe, als da sind die Herrschaften und Kräfte: so scheint es nothwendig, in dieser Beziehung vor Allem eine bestimmte Linie und deutliche Regel (der Wahrheit) aufzustellen und erst hierauf in die wissenschaftliche Untersuchung des Weitern einzutreten" [2]). Als dieses Kriterium des Wahren bezeichnet Origenes hierauf die kirchliche Lehrverkündigung, wie sie von den Aposteln her in ununterbrochener Succession fortgepflanzt und in den Kirchen erhalten ist: *illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione.*

Kürzer und treffender läßt sich das Formalprincip des christlichen Glaubens nicht aussprechen. Dem zu Folge würde die christliche Wissenschaft vor allem in der wissenschaftlichen Erkenntniß und Nachweisung der Wahrheit des kirchlichen Glaubens, d. h. seiner Uebereinstimmung mit der christlichen Wahrheit bestehen müssen; denn diese selbst, oder der christliche Glaube als solcher, läßt einen Beweis weder zu, noch ist er eines solchen bedürftig, da er die absolute Wahrheit ist, über welche hinaus eine andere höhere, mit der sie verglichen und an der sie gemessen werden könnte, nicht denkbar ist. Aber auf

1) De princip. praef. n. 1.
2) L. c. n. 2.

diese Seite ihres Wesens reflectirt Origenes weniger, als die andere, nämlich die philosophische Erkenntniß der christlichen Wahrheit. Was er darunter versteht und wie er sich die Lösung der Aufgabe denkt, das erhellet sehr deutlich aus seiner Auffassung der Beschaffenheit, in welcher die gegebene Wahrheit vorliegt, und wird von ihm schließlich auch sehr bestimmt ausgesprochen. In der erstern Beziehung bemerkt er: man muß wissen, daß die hl. Apostel, die Verkündiger des christlichen Glaubens, in einigen Dingen zwar alles, was sie für nothwendig erachteten, allen ohne Unterschied, auch denen, die für die eindringende Untersuchung der göttlichen Wissenschaft nicht aufgelegt waren, aufs deutlichste mitgetheilt, aber die Gründe ihrer Lehre denen zu untersuchen überlassen haben, die sich der dazu erforderlichen Gaben des Geistes erfreuten; sowie daß sie in andern Dingen zwar ausgesprochen haben, daß sie sind, nicht aber wie und woher sie sind, damit diejenigen unter ihren Nachfolgern, die von einem besondern Eifer für die Weisheit beseelt wären, Anlaß zur Uebung ihres Geistes fänden [1]). Ganz dieselbe Bemerkung macht er auch in Bezug auf die Kirchenlehre, die ihm als positive Norm und Regel des Glaubens gilt, wie das Wort Christi und seiner Apostel als Grund und Quelle der Wahrheit. Er unterscheidet das, was die Kirchenlehre deutlich und bestimmt ausspricht, von anderem, worüber sie gar keine oder keine bestimmte Entscheidung gibt. So läßt sie nach ihm unbestimmt, ob der hl. Geist, wie der Sohn, vom Vater gezeugt sei oder nicht [2]); ferner, ob die menschliche Seele durch organische Zeugung fortgepflanzt werde, oder ob sie anders (unmittelbar) entstehe, d. h. in gleicher Weise alle von Gott geschaffen werden; ob sie dem Körper von außen eingepflanzt

1) Hier tritt also Origenes ganz deutlich von der Annahme einer gnostischen, von Christus und den Aposteln ausgegangenen Tradition, wie wir sie bei seinem Lehrer Clemens finden, zurück, indem er alle Gnosis lediglich als das subjective Produkt des Einzelnen und der subjectiven Erleuchtung desselben durch den hl. Geist erklärt.

2) L. c. n. 4.

werde oder nicht [1]); deßgleichen lehre sie zwar deutlich, daß die Welt geschaffen ist und angefangen hat zu sein und auch wieder aufhören wird, nicht aber, was vor dieser Welt war und nach ihr sein wird [2]). Auf diese Anschauung der christlichen Wahrheit, wie sie in der Lehrverkündigung der Apostel und der apostolischen Kirchen gegeben ist (im Unterschiede von dem Schriftwort, welches Origenes als die unerschöpfliche Fundgrube aller Weisheit betrachtet), ist der Begriff und die Aufgabe seiner Gnostik gebaut. Schon im Verlaufe seines Referats über die Kirchenlehre sagt er bezüglich des in dem Lehrstück vom hl. Geist offen gelassenen: sed inquirenda jam ista pro viribus sunt de sacra scriptura, et sagaci perquisitione investiganda; am Schlusse desselben aber faßt er das Ganze in den Worten zusammen [3]): oportet velut elementis ac fundamentis hujusmodi (eben die aufgezählten kirchlichen Dogmen) uti omnem, qui cupit seriem quamdam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit in vero rimetur, et unum (ut diximus) corpus efficiat exemplis et affirmationibus, vel his quas in sanctis scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine et recti tenore repererit. Es soll also die Gnostik einerseits das Wie und Warum zu dem einfachen Daß der positiven Lehre nachweisen, die allgemeine Wahrheit concret bestimmen und als denknothwendig beweisen; andrerseits die mannigfachen Lücken ausfüllen und die Fragen beantworten, die der denkenden Betrachtung derselben sich aufdringen, und auf diese Weise ein in sich zusammenhängendes abgeschlossenes Ganze der Erkenntniß, ein organisch gegliedertes corpus doctrinae, ein Lehrgebäude oder System der christlichen Wahrheit hergestellt werden. Das Mittel dazu findet der Gnostiker in der Schriftforschung, in seinem eigenen Wahrheitssinn (Vernunft) und in der denkenden Durch-

1) L. c. n. 5.
2) L. c. n. 7.
3) L. c. n. 10.

dringung und Verfolgung der gegebenen Wahrheit. Die kirchlichen Dogmen sind gleichsam die Grund- und elementaren Bausteine, die er zu dem Gebäude verwendet; alles übrige muß durch Schriftforschung und eigene Vernunftthätigkeit herbeigeschafft werden.

Dieser Begriff der kirchlichen Gnostik scheint auf den ersten Blick allen Anforderungen zu entsprechen, dem Interesse des Glaubens wie dem der Wissenschaft gleichmäßig zu genügen. Bei näherer Betrachtung aber entdeckt man schon in ihm selbst den Keim der Ausschreitungen und Verirrungen, zu denen Origenes in der Ausführung seines Gedankens fortgerissen wurde. Ja man muß diese vorzugsweise seinem mangelhaften und verfehlten Begriffe von der Beschaffenheit der in der apostolischen und kirchlichen Ueberlieferung gegebenen Wahrheit zuschreiben. Denn was sein persönliches Verhältniß zur Kirche betrifft, so war er bekanntlich ein warmer und standhafter Bekenner ihres Glaubens und von allem häretischen Geiste weit entfernt. Er war daher auch weit entfernt, seine wissenschaftlichen Ansichten mit Hartnäckigkeit festzuhalten oder sie den kirchlichen Lehren überzuordnen; er hat sie vielmehr ausdrücklich auf diese begründet und nur sie für ausgemachte, feststehende Wahrheit gehalten, seine eigenen Ideen aber als bloße Versuche mit Vorbehalt und nicht ohne Schüchternheit vorgetragen [1]. Der Grundirrthum, aus welchem sich alle andern erklären, besteht in seiner Auffassung der gegebenen dogmatischen Wahrheit, in der Meinung, es sei dieß nicht die Wahrheit in ihrer absoluten Totalität; der apostolische und kirchliche Lehrbegriff enthalte Lücken, die durch Schriftforschung und eigenes Nachdenken auszufüllen seien, statt daß er nur die Erkenntniß der christlichen Wahrheit als eine nie vollkommen zu lösende Aufgabe des menschlichen

1) De princip. lib. I. c. 6. n. 1: Quae quidem a nobis etiam cum magno metu et cautela dicuntur, discutientibus magis et pertractantibus, quam pro certo ac definito statuentibus. Indicatum namque a nobis in superioribus est, quae sint, de quibus manifesto dogmate terminandum sit. Vgl. lib. II. c. 6. n. 2. 7.

Geistes hätte betrachten und von vorne herein überzeugt sein sollen, daß die absolute Wahrheit nicht absolut erkennbar sei, und daß gar viele Fragen ungelöst bleiben müssen. Origenes gewahrte nicht, daß der christliche Glaube seiner Natur nach jede unbegränzte Speculation zurückweist. In dieser Beziehung ist eine Vergleichung seiner Anschauung und seines Verfahrens mit dem des Irenäus belehrend. Der christliche Schöpfungsbegriff bietet sich als Beispiel dar. Den Inhalt der christlichen Lehre geben beide völlig gleichstimmig dahin an: die Welt ist von Gott geschaffen (absolut hervorgebracht) und hat einen zeitlichen Anfang (vgl. ob. S. 343). Ging man nun von der Zeitlichkeit der Schöpfung (des Acts und des Products zugleich) aus, so mußte die Frage entstehen: was that Gott, bevor er die Welt schuf? Irenäus stellt diese Frage Gott anheim und will lieber gar keine Antwort geben als eine solche, wie sie die gnostische Emanationslehre bietet, die den Glauben alterirt. Origenes dagegen stellt der gnostischen Speculation eine andere entgegen, die zwar viel nüchterner ist und dem unmittelbaren Glaubensinhalt viel näher steht, die aber gleichwohl demselben nicht conform ist. Ihm fehlt das Bewußtsein der Endlichkeit und Begränztheit der menschlichen Erkenntniß der Wahrheit, das in Irenäus so lebendig war. In seinem ungezügelten Wissenstrieb läßt er sich zu der Hypothese einer Reihe von Welten (ähnlich der gnostischen Aeonenreihe) hinreißen, wovon eine jede einen zeitlichen Anfang und ein zeitliches Ende hat, keine aber die erste und die letzte ist. Er bemerkt nicht, daß die christliche Lehre wie nur einen Gott, so auch nur eine Welt, die gegenwärtige kennt, und daß seine Hypothese somit in Widerspruch zu ihr tritt, noch auch, daß selbst mit ihrer Zulassung das Problem doch nicht rein gelöst, sondern nur hinausgeschoben und auf die Einheit und den Unterschied der unendlichen Zeit und der Ewigkeit hinausgeführt wird. So verhält es sich auch mit seinen übrigen, zur Erklärung und Begründung der christlichen Dogmen herbeigezogenen, von ihm selbst ausgedachten oder aus Plato und andern heidnischen Philosophen herübergenommenen

Ideen; z. B. von dem vorzeitlichen Dasein und Abfall der menschlichen Seelen, von der daher rührenden Ungleichheit in ihrem zeitlichen Zustande, von der endlichen vollkommenen Wiederherstellung aller gefallenen Geister u. s. w.

Somit hat Origenes in seiner Schrift de principiis nicht eine wahre speculative Dogmatik, sondern eine philosophische Gnostik aufgestellt, in der Philosophie und Christenthum mit einander vermischt, christliche Glaubenslehren nach philosophischen Ansichten aus- und umgedeutet sind. Was Tertullian den Gnostikern gegenüber ausgesprochen hat: viderint, qui stoicum et platonicum et dialecticum Christianismum protulerunt, gilt auch von diesem Werke des Origenes; und bekanntlich blieb der Protest gegen die Richtung und die Ergebnisse desselben nicht aus. Aber obwohl Origenes darin viele und große Fehlgriffe gemacht hat, so ist dasselbe doch für seine Zeit von großer Bedeutung und der häretischen Gnosis gegenüber von heilsamer Wirkung gewesen. Er hat die christliche Gottesidee rein erhalten von den Trübungen des gnostischen Emanatismus und Dualismus; er hat ferner die christliche Weltanschauung in dem wesentlichen Punkte aufrecht erhalten, daß er die Welt als ein unmittelbares Produkt des höchsten Wesens, des allmächtigen gütigen und weisen Schöpfers erklärte, endlich hat er auch die Grundlagen der christlichen Anthropologie und Soteriologie, das moralische Wesen des Menschen und die gottmenschliche Persönlichkeit Christi gegen den moralischen Dualismus der Gnostiker und ihren Doketismus mit siegreichem Erfolge vertheidigt.

In der Schrift des Origenes de principiis liegt der erste Versuch eines dogmatischen Systems vor und es könnte somit zweckmäßig erscheinen, demselben die spätern Zusammenfassungen der christlichen Lehre zu einem übersichtlichen Ganzen im Interesse der Erkenntniß unmittelbar anzureihen. Allein die meisten derselben, alle, welche nicht aus der Schule des Origenes selbst hervorgegangen sind, unterscheiden sich von ihm bezüglich der Anschauungen, von denen sie ausgehen und der Zielpunkte, die sie sich vorsetzen, in solchem Maaße, daß wir in ihnen nichts

weniger als Fortsetzungen dieses ersten Versuches erblicken können. Daher ist auf eine solche Zusammenstellung zu verzichten und die Geschichte der Dogmatik an dem Faden der dogmatischen Principien fortzuführen. Da indessen die Geschichte der Dogmatik nicht bloß die Geschichte ihrer Principien und der darauf gebauten Systeme, sondern zugleich die der dogmatischen Erkenntniß der einzelnen Lehren mitzutheilen hat; so wenden wir uns jetzt dieser letztern Aufgabe zu, um hierauf die Fortsetzung der Geschichte der Principienfragen folgen zu lassen und an sie ein kurzes Referat über die der spätern Zeit angehörigen Gesammtdarstellungen des christlichen Glaubens anzuschließen.

Die Fortschritte in der dogmatischen Erkenntniß und Begründung der einzelnen Glaubenslehren gehen mit der Entwicklung des Dogma, mit der Behauptung und Vertheidigung des überlieferten Glaubens gegen die Neuerungen der Häresien Hand in Hand, und können deßhalb speciell nur in der Dogmengeschichte nachgewiesen werden. Aber es steht nichts im Wege, die Geschichte der Entwicklung des Dogma hier insoweit zu berücksichtigen, als es nöthig ist, theils die Probleme zu bezeichnen, welche der dogmatischen Wissenschaft in derselben zufallen, theils die kirchlichen Männer zu nennen, denen diese das meiste zu danken, und die Gegner, mit denen sie zu kämpfen hatten.

In den ersten 3 Jahrhunderten stand das theologische Dogma im Vordergrund der Betrachtung. Der Glaube an die Gottheit Christi war in dem Bewußtsein der Kirche mit dem Glauben an die Einheit Gottes in unmittelbarer Einheit gesetzt, Christus einfach und unbefangen als der Logos Gottes, als der Sohn des allmächtigen Vaters gewußt. Gegen dieses christliche Bewußtsein reagirte der abstracte Monotheismus des Judenthums, und der judenchristliche Geist (Ebionitismus) fand darin eine Collision mit dem Grunddogma der Einheit Gottes, die er dadurch zu lösen suchte, daß er in Christus (den das ungläubige Judenthum gar nicht anerkannte) nur den in absoluter Weise gottähnlichen Menschen, eine prophetische Einwohnung des göttlichen πνεῦμα erkannte. War in solcher

Weise einmal die Reflexion auf das unmittelbare christliche Bewußtsein gerichtet, so mußte es das Geschäft der an seinem Inhalt unverrückt festhaltenden denkenden Betrachtung der Rechtgläubigen sein, die Unterscheidung Christi als Gottessohn mit der Einheit Gottes zu vermitteln und in Einklang zu bringen. Die patripassianische Ineinssetzung beider Momente konnte als die wahre Vermittlung nicht anerkannt werden, weil sie in der That das eine Moment (das des Unterschieds) ganz preisgab zu Gunsten des andern. Sie wurde daher, und zwar als Trübung der Gottesidee, als Vermischung des Göttlichen und Menschlichen, verworfen, und es wurde ihr gegenüber auf dem hypostatischen Unterschied Christi als Sohnes Gottes von Gott beharrt. Man fand die Versöhnung des Glaubens an Christi wesentliche Gottheit mit der Einheit Gottes in der Unterordnung des Sohnes unter den Vater, in der Abkunft desselben von ihm, als dem einen höchsten göttlichen Princip. Die dogmatisch wissenschaftliche Thätigkeit war also darauf angewiesen, einerseits diese Ausgleichung und Vermittlung der im Glauben neben einander und unvermittelt festgehaltenen Momente der Wahrheit zu begründen, andrerseits aus der Schrift und Ueberlieferung zu beweisen, daß Christus ein göttliches Wesen, der Logos oder Sohn Gottes sei. In dieser Richtung sehen wir Tertullian (contr. Prax.), Hippolyt (contr. Noet. und in den Philosoph.), Origenes und seine Schüler, Novatian (de trinit.) u. A. thätig, während die frühern Väter, namentlich die Apologeten, dann Clemens und Irenäus das Problem noch allgemeiner fassen und die patripassianische falsche Vermittlung noch nicht oder nur ganz unbestimmt zu kennen scheinen. Es wurde aber im Gegensatz zum Patripassianismus und Sabellianismus das Moment des Unterschieds von jenen Lehrern in einer Weise betont und geschärft, die an Ditheismus streifte und dem Sabellianismus, der von der untrennbaren Wesenseinheit Gottes ausging, eine gewisse Berechtigung gab. Dieß erkannten einzelne Väter mit großer Klarheit, wie Callistus und Dionysius Rom.,

und nahmen deßhalb ihren Standpunkt zwischen der gewöhnlichen Theorie der orthodoxen Lehrer und dem Sabellianismus, oder vielmehr über diesem Gegensatz. Die von diesen Männern angebahnte Erkenntniß, daß zwischen dem Vater und Sohn das Verhältniß absoluter Wesenseinheit und Gleichheit (Homousie) stattfinde, fand nur sehr langsam Eingang. Erst die Aufstellung des reinen Gegensatzes zum Sabellianismus im Arianismus führte zu ihrer Befestigung und allgemeinen Ausbreitung in der Kirche. Athanasius, Basilius, die beiden Gregore, Hilarius von Pictavium und die spätern, darunter namentlich Augustin, übernahmen die wissenschaftliche Begründung des auf der allgemeinen Synode von Nicäa dogmatisch fixirten Begriffs der Homousie. Dieser Begriff, vorher Gegenstand freier wissenschaftlicher Discussion, war jetzt dogmatische Voraussetzung und Grundlage für dieselben geworden. Uebrigens hielt sich, wie begreiflich, die Entwicklung und wissenschaftliche Rechtfertigung der Unterscheidung göttlicher Personen in dem untrennbar einen Wesen Gottes nicht innerhalb dieser Gränzen, sondern erstreckte sich auf die Gotteserkenntniß überhaupt, auf die Unterscheidung der göttlichen Eigenschaften unter einander und von dem göttlichen Wesen, auf die eigenthümliche Art unserer Gotteserkenntniß, die Gränzen und die Gewißheit derselben. In dieser Beziehung leistete Basilius in seiner Schrift gegen Eunomius das meiste, wie in der eigentlichen Trinitätslehre Athanasius. Später faßte Augustin das Ganze, die allgemeine und besondere Gotteslehre, in seiner Schrift de trinitate zusammen. Sie ist die erste dogmatisch wissenschaftliche Theologie, die beide Aufgaben, die positive und die speculative, gleichmäßig zu lösen sucht. Augustin führt in dieser Schrift den biblischen wie den Traditionsbeweis für das nicänische Dogma, und schließt daran den Versuch, die Momente des Unterschieds und der Einheit mit einander auszugleichen und die Wahrheit des christlichen Glaubens durch Analogien zu erhärten, die der vernünftigen Weltbetrachtung entnommen

sind. In dieser letztern Beziehung kommt ihr keine Schrift der frühern Zeit an Vollständigkeit und Gründlichkeit gleich.

Die Lehre von der Schöpfung hängt mit dem Gottesbegriff auf's Innigste zusammen. Sie, in Verbindung mit den Lehren von der Natur der Engel und des Menschen, ihrer ursprünglichen Vollkommenheit und ihrem Abfall, sowie die Lehre von der Vorsehung und dem Ursprung des Uebels in der Welt fand ihre Entwicklung und wissenschaftliche Erörterung im Gegensatze zu dem Gnosticismus und Manichäismus.

Auch die christologische Debatte knüpft an den Gnosticismus an, der von seinem Dualismus aus zum Doketismus hindrängte. Andrerseits lauft sie mit der Entwicklung und Erörterung der Gottheit Christi parallel. Ihren Höhepunkt aber erreichte sie in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts durch die Frage nach der Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen in Christus. Der Apollinarismus, Nestorianismus und Eutychianismus oder Monophysitismus sind die verschiedenen Formen, in denen eine mit dem christlichen Mysterium in Gegensatz sich setzende und dasselbe auflösende Erkenntniß sich Bahn zu brechen suchte. Athanasius, Cyrill von Alexandrien, Leo der Große u. A. treten ihnen darin entgegen und suchen den inzwischen durch die allgemeinen Synoden von Ephesus und Chalcedon dogmatisch fixirten Begriff der unvermischten und ungetrennten Vereinigung der beiden Naturen in der Person des göttlichen Logos, die wahrhafte Incarnation desselben positiv und speculativ dogmatisch zu erhärten. Daß die Lehre von der Incarnation ebenso innig und untrennbar mit der Trinitätslehre zusammenhängt, wie die Schöpfungslehre mit dem allgemeinen christlichen Gottesbegriff, braucht nur angedeutet zu werden.

Mit Uebergehung anderer, auf speciellere Lehrpunkte gerichteten dogmengeschichtlichen und dogmatischen Bewegungen (Lehre von der Kirche, der Taufe und Buße), gedenken wir nur noch der durch Pelagius hervorgerufenen Fragen in Betreff der sittlichen Natur des Menschen und der Nothwendig-

keit der Gnade Christi. Dem Pelagius schien die kirchliche Lehre von einem ursprünglichen, natürlichen Verderbniß eine Auflösung des sittlichen Wesens und der sittlichen Persönlichkeit des Menschen, ein Anstreifen und Zurücksinken in den Manichäismus zu sein. Er erkannte das sittliche Wesen des Menschen in dem äquilibristischen Wahlvermögen und erklärte jede innere Beeinflussung des Willens als Aufhebung seiner Freiheit. Frei sei der Wille lediglich insofern, als er sich selbst bestimmender und allein sich bestimmender Wille sei. Hiemit war die Lehre von der Erbsünde (und ihrer Voraussetzung) und der geistig sittlichen Wiedergeburt durch innere göttliche Gnadenwirkung geläugnet. Es kam also darauf an, einerseits aus Schrift und Ueberlieferung den Beweis für die Kirchenlehre und gegen die pelagianische Auffassung derselben zu führen, andrerseits die beiden Momente der christlichen Wahrheit (daß der menschliche Wille seiner Natur nach und in allen Zuständen sich selbst bestimmender Wille sei, daß er aber zugleich ein sittlich bestimmbarer und bestimmter sei auf Grund eines seiner individuellen Selbstbestimmung vorausgehenden Einflusses), als miteinander vereinbarlich zu erkennen und in der Einheit des Begriffs der sittlichen Persönlichkeit nachzuweisen, den Pelagianismus aber als das andere Extrem zu dem Manichäismus zugleich mit diesem zurückzuweisen. Diese Aufgabe ist vorzugsweise dem hl. Augustinus zugefallen. Wie er das hervorragendste Organ der auf verschiedenen Synoden gegen Pelagius und seinen Schüler Cölestius in Thätigkeit getretenen afrikanischen Kirche war, so war er auch der Hauptrepräsentant der theologischen Wissenschaft seiner Zeit. Nicht bloß für die dogmatische Anthropologie aber, sondern für das ganze Gebiet der Glaubenswissenschaft ist seine reiche schriftstellerische Thätigkeit Epoche machend, und die spätere abendländische Theologie stützt sich vorzugsweise auf seine Schriften, deren Studium das eigentliche Bildungs- und Fortbildungselement für sie geworden ist. Was seine anthropologischen Schriften insbesondere betrifft, so tragen sie alle das gleiche Gepräge. Er geht von der Kirchenlehre, wie sie

dem Bewußtsein der Gläubigen seiner Zeit sich darstellt, aus, rechtfertigt sie aus der Schrift und Tradition und weist die ihr sich entgegenstellende pelagianische Lehre als eine schriftwidrige Neuerung, als Häresie ab. Sodann antwortet er auf die Einwürfe, die gegen sie einerseits vom Standpunkte der Vernunft, andrerseits von dem des praktischen Christenthums erhoben wurden, und bemüht sich schließlich, das denkende Verständniß des Glaubens herbeizuführen. Er behandelt den Gegenstand nach allen diesen Momenten, somit wissenschaftlich vollständig; er behandelt ihn aber nicht streng methodisch, in der durch den Begriff der Wissenschaft gebotenen Ordnung und Aufeinanderfolge ihrer Aufgaben, sondern mehr in freier Weise. Keine seiner anthropologischen Schriften kommt in dieser Beziehung seinem theologischen Tractate gleich, in welchem diese Ordnung im Ganzen festgehalten ist.

Was die dogmatischen Principienfragen betrifft, das Verhältniß der Philosophie zum Christenthum und die Anwendung der erstern auf das letztere, so bleiben die Grundsätze der alten Kirche auch für die spätere in dieser Beziehung maaßgebend. Je mehr Klarheit aber in jene Fragen gebracht wurde, desto sicherer wurde die Handhabung dieser Grundsätze. Die Erscheinung, der wir in der alten Kirche begegnen, wiederholt sich in der spätern: die Väter sprechen sich zuweilen schroff und wegwerfend gegen die Philosophie aus. Basilius [1]) bezeichnet sie als sapientia principum hujus saeculi, mit der die disciplina Spiritus S. nichts gemein habe, ganz in demselben Sinn, in welchem Tertullian fragte: quid ergo Athenis et Hierosolymis? Aber es ist nicht die Philosophie an sich, die sie verwerfen, sondern der verkehrte Gebrauch, den die Häretiker von ihr machen. So namentlich Basilius an der angeführten Stelle. Verächtlicher als Tertullian von Aristoteles und der Dialektik spricht, kann man nicht von ihr sprechen. Und doch war er es, der kaum eine Seite schreiben konnte, ohne von ihr Gebrauch zu machen.

1) Contr. Eunom. lib. I. n. 9.

Es ist lediglich die Dialektik der Gnostiker, der seine Invective gilt [1]). So klagt Hippolyt [2]) die Artemoniten an, daß sie zur Beschönigung ihres Unglaubens, während sie die Schrift verfälschen und die Regel des alten Glaubens verwerfen, zu den Künsten der Ungläubigen, der Philosophie und Dialektik ihre Zuflucht nehmen. Später eiferten die Väter heftig gegen Arius [3]), besonders aber gegen Aetius [4]) und dessen Schüler Eunomius [5]) wegen des Gebrauchs, den sie von der Philosophie und Dialektik machten. Der Sinn und die Tragweite aller dieser Anklagen ist aber nur der: daß die Häretiker ihre Meinungen, von dem Grund der Wahrheit in Christo und den Quellen des Glaubens abweichend, nach eigenem Gutdünken bilden, und wenn sie deßhalb zur Verantwortung gezogen werden, nicht auf Grund der Schrift und Tradition sich vertheidigen, sondern philosophisch und dialektisch, oder wenn sie auf die Schrift sich einlassen, nicht dem einfachen traditionellen Schriftsinne folgen, sondern, wie Hippolyt (bei Euseb. a. a. O.) sagt, nur darauf denken, ob sich aus der Schriftstelle ein conjunctiver oder disjunctiver Schluß formiren lasse, oder überhaupt wie sich für ihre Meinung die rechte Syllogismusform finden möge. Somit eifern sie in der That nur gegen die Vermischung der Philosophie mit dem christlichen Glauben und gegen die Entstellung desselben durch philosophisches Raisonnement. Es ist nicht ihre Meinung, daß ein wirklicher Widerspruch zwischen der Philosophie an und für sich oder der recta ratio und dem Glauben stattfinde; deßhalb verwerfen sie auch den Gebrauch der Philosophie und der Dialektik nicht schlechthin, sondern nur

1) De praescript. haeret. c. 7: Miserum Aristotelem! qui *illis* dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis, coactam in conjecturis, duram in argumentis etc.

2) Bei Euseb. h. e. V, 28.

3) Socrat. h. e. I. c. 5. Sozom. h. e. I. c. 15.

4) Epiphan. haer. 76. n. 2. 10.

5) Socrat. h. e. II. c. 25. Basilius, die beiden Gregore und Cyrillus Alex. (in thesaur.) öfters.

ihren schlechten und verkehrten Gebrauch. Bei Feststellung dessen, was die Wahrheit sei, lassen sie dieselben nicht zu, wohl aber zum Behufe der Erkenntniß und des Beweises der Wahrheit. Schon der Vorgang der Häresie, die Art und Weise, wie sie sich dem Kirchenglauben entgegenstellte, nöthigte sie dazu. Die Verkehrung des Glaubens durch Philosophie und Dialektik konnte nur durch dasselbe Mittel aufgedeckt und geheilt werden [1]). Wie Clemens von Alexandrien [2]), so bezeichnete später Basilius (dessen große Gewandtheit in der Philosophie und Dialektik Gregor von Nazianz rühmt) die Dialektik als eine Schutzmauer für die Dogmen [3]). Und wie derselbe Clemens die Philosophie und Dialektik nicht bloß zur Abwehr der Häresien empfiehlt und gebraucht, sondern ihr auch einen positiven Nutzen für die deutlichere Erkenntniß und den genauen Vortrag der Glaubenslehren beimißt: so auch Basilius [4]) u. A. [5]). Namentlich ist es Augustinus, der den Gebrauch der Dialektik und der Philosophie überhaupt auf's Angelegentlichste vertheidigt. Die

---

1) Vgl. **Basil.** comment. in Esai. c. 15. n. 293.

2) Nach dem Vorgange Plato's im 7. Buche der Republik: *ἆῤ οὖν δοκεῖ σοι, ἔφην ἐγώ, ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι.*

3) Comment. in Esai. c. 2. n. 92: *ἡ γὰρ διαλεκτικῆς δύναμις τεῖχός ἐστι τοῖς δόγμασι.* Der Commentar wird zwar von Einigen dem Basilius abgesprochen; aber auch diese läugnen nicht, daß er sehr alt ist und ins 4. Jahrhundert hinaufreicht. So der Mauriner Toutee, der Herausgeber der Werke des Basilius und Petavius (de theol. dogmat. Tom. III. lib. I. c. 2. n. 4. Der letztere bleibt sich aber nicht gleich. Tom. I. proleg. c. 3. n. 8 läßt er seine Aechtheit unbeanstandet.

4) L. c. c. 5. n. 173: *ἡ δὲ τῆς διαλεκτικῆς φύσις μάλιστα πεπίστευται* (also nach allgemeiner Meinung) *ταῦτα παρέχειν δύνασθαι· διαιρεῖν εὐκρινῶς τὰς τῶν πραγμάτων φύσεις, καὶ τὰ ὁμογενῆ γνωρίζειν, καὶ τὰ ἐναντία διακρίνειν.*

5) Z. B. der Verfasser des Conflictus Arnobii Catholici cum Serapione Aegyptio, im Anhang zu Irenae. opp. ed. Feuardent. p. 523 seq.: dialecticum sophisma duas facies recipit: et ut verum probetur quod adstruitur, et non verum ex aliqua parte arguatur. Die Schrift dürfte dem Vigilius von Tapsus (Anfang des 6. Jahrhunderts) angehören.

Dialektik, die er disciplina disputationis, peritia disputandi nennt, ist von großem Nutzen in allen den Fragen, die die hl. Schrift uns zu durchdringen und aufzulösen gibt. Nur die Streitsucht und die Sophistik muß ferne bleiben [1]). Dieser ihr Nutzen ist aber bloß formeller Art [2]). In Bezug auf die Philosophie selbst und ihren Gebrauch sagt Augustin [3]): Was immer Wahres und unserem Glauben Angemessenes die Philosophen, besonders die Platoniker gesagt haben, ist nicht nur nicht zu fürchten, sondern von ihnen, als den ungerechten Besitzern, zu unserem Gebrauche zurückzufordern. Er hält das Factum der auf Befehl Gottes von den Israeliten aus Aegypten mitgenommenen Kostbarkeiten (2. Mos. 3, 22; 12, 35) für eine Allegorie, durch welche der von dem Christenthum aus der heidnischen Wissenschaft und Cultur überhaupt gezogene Nutzen vorgebildet sei (l. c. n. 60) [4]), und weist auf die namhaftesten

1) De doctrin. christ. II. c. 30. n. 48: Sed disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum, quae in literis sanctis sunt penetranda et dissolvenda, plurimum valet: tantum ibi cavenda est libido rixandi et puerilis quaedam ostentatio decipiendi adversarium. Augustin führt als Beispiel das Sophisma an: quod ego sum, tu non es, sagt einer zu einem andern. Allerdings! bejahte dieser. Ego autem homo sum, fuhr jener fort, tu igitur non es homo.

2) Contr. Academ. III. c. 13. Vgl. contr. Crescon. I. c. 13 seq. Augustin rechtfertigt hier den Gebrauch der Dialektik, den ihm der Donatist zum Vorwurf gemacht hatte.

3) De doctr. christ. lib. II. c. 40. n. 60.

4) Es finde sich bei den Heiden nicht bloß Aberglaube und ungöttliches Wesen, das ein jeder duce Christo de societate gentilium exiens verabscheuen und meiden müsse: sed etiam liberales disciplinas, usui veritatis aptiores, et quaedam morum praecepta utilissima continent, deque ipso uno deo colendo nonnulla vera inveniuntur apud eos, *quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis* (dieß ist die allegorische Deutung der von den Israeliten aus Aegypten mitgenommenen Geräthschaften von kostbarem Metall) *divinae providentiae*, quae ubique infusa est (der *λόγος πάντη κεχυμένος, λ. σπερματικὸς*) *eruerunt, et quo perverse et injuriose ad obsequia daemonum abutuntur*, cum ab eorum misera societate sese animo separat — debet ab eis auferre Christianus ad usum justum praedicandi evangelii.

Lehrer und Väter der Kirche hin, welche heidnische Bildung und Wissenschaft sich angeeignet und zum Vortheil des christlichen Glaubens verwendet hätten. Heiße es ja doch von dem getreuesten Diener Gottes Moses selbst, daß er unterrichtet gewesen sei in aller Wissenschaft der Aegyptier (Apg. 7, 22). Auf den Gebrauch der Philosophie bezieht sich auch die bekannte Vergleichung derselben als Magd (Hagar) mit der Theologie als der Herrin (Sarah), der sich die Väter nach dem Vorgange Philo's (s. ob. S. 269) bedienen. Sie wird von Clemens [1]) ganz in der Weise des Philo ausgeführt. Man soll den weltlichen Wissenschaften zwar sich hingeben, aber nicht bei ihnen stehen bleiben, weil sie nicht das höchste und das eigentliche und wahre Ziel der Erkenntniß sind. Gleichwie die allgemeinen Wissenschaften (ἐγκύκλια μαθήματα) auf die Philosophie, die ihre Herrin ist, vorbereiten; also trägt die Philosophie zur Erlangung der Weisheit, d. i. der Wissenschaft der göttlichen Wahrheit des Glaubens bei, welche die Herrin der Philosophie ist. Didymus führt diesen Gedanken, unter Festhaltung der Vergleichung des außerehlichen Umgangs Abrahams mit dem Gebrauch der weltlichen und insbesondere philosophischen Wissenschaften, die gegenüber der Theologie als fremde erscheinen, in seinem Commentar zum Ecclesiastes etwas näher aus [2]). Daß dabei hauptsächlich der formelle (negative und

1) Strom. I. p. 284.

2) Die Stelle ist uns erhalten in den Eklogen des Johannes Damascenus (lit. Σ. Tit. 23) und lautet in der Uebersetzung: Licet aliquando paulisper, utilitatis gratia, alienam disciplinam attingentem iterum statim ad propriam reverti. Exempli gratia, grammatica conjux est aliena. Ad hanc perbrevi spatio bonum est accedere, ut solerter ac celeriter legere discamus. Sic etiam ad rhetoricam, propter vim orationis et seriem et nexum. Nec minus adeunda philosophia est, ut facilis suppetat demonstrationum facultas in iis quae contraria videntur. Postea vero sic tanquam ab aegyptia illa Agare, quae ancilla est liberae Sarae, dominantis videlicet, quae est ipsissima sapientia, redeamus iterum ad eam, qua cum a prima aetate copulati sumus, sapientiam, quae quidem divinitus est concessa: ut prolem etiam ex illa suscitemus, non jam cujusmodi

positive) Nutzen der Philosophie ins Auge gefaßt und über den materiellen Werth derselben nichts näher bestimmt ist, geht aus dem ganzen Zusammenhange hervor. Magd wird deßhalb auch die Philosophie nur in dem Sinne genannt, weil sie bloß Mittel zum Zweck, nicht Endzweck ist. Die Wahrheit wird bei ihr nicht gesucht, sondern nur eine Hülfeleistung zu ihrer Erkenntniß und Darstellung, zur Abwehr des Irrthums und zum Beweise der anderswoher erlangten und durch sich selbst gewissen Wahrheit. Wie die Väter über den Inhalt und Wahrheitsgehalt der Philosophie urtheilen, haben wir früher gesehen und spricht Clemens kurz und gut mit den Worten aus: die Philosophie ist, wie eine Nuß, nicht ganz genießbar [1]). Sie kommt ihnen überhaupt da gar nicht in Betracht, wo es sich um die Frage nach der Wahrheit handelt [2]), sondern erst dann, wenn es darauf ankommt, die göttliche Wahrheit in die Form der Erkenntniß und Wissenschaft zu bringen, sie gegen Angriffe und Verdrehungen zu schützen. An eine Unterordnung der Philosophie selbst und als solcher unter den Gehorsam des Glaubens in dem Sinne, daß sie von diesem die Wahrheit überhaupt oder deren wesentliche Ergänzung und die Richtschnur für deren Erkenntniß zu empfangen hätte — an solches zu denken waren die Väter sehr weit entfernt. Die Philosophie ist ihnen eine geborene Heidin und muß es bleiben, d. h. reine, bloße Vernunftwissenschaft; dagegen richtet sich ihre Aufforderung desto dringender an die Philosophen, sich zum christlichen Glauben zu bekehren, die dürftige Quelle, aus der sie bis jetzt geschöpft,

---

nobis ancilla peperit, sensibiles disciplinas, sed qualem gignere par est ingenuam, perfectamque sapientiam, nimirum prudentiam. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß der diesen Stellen zu Grund liegende Gedanke mit der scholastischen Verhältnißbestimmung der Philosophie zur Theologie nichts als den Ausdruck gemein hat.

1) Strom. I. p. 272: ἧς, καθάπερ τῶν καρύων, οὐ τὸ πᾶν ἐδώδιμον.

2) Denn sagt Origenes: Omnes qui credunt et certi sunt, quod et gratia et veritas per Christum facta sit et Christum veritatem esse norunt, scientiam, quae provocat homines ad bene beateque vivendum, non aliunde quam ab ipsis verbis Christi doctrinaque suscipiunt.

mit dem reichen Borne der Weisheit in Christo zu vertauschen.

Kommt die Philosophie, d. h. die Vernunft-Erkenntniß und Wissenschaft in dem Gebiete des christlichen Glaubens zur Anwendung, so ist sie nicht die Herrscherin, sondern die Dienerin, so ist sie nicht maaßgebend weder in Bezug auf die Wahrheit an sich, noch in Bezug auf das Princip ihrer Erkenntniß und Gewißheit, sondern auf dem Grund von beidem d. h. unter Voraussetzung des Glaubens hülfeleistend für dessen Erkenntniß. Der Glaube ist das Maaßgebende, die Erkenntniß das durch ihn Bedingte. Diesen Grundsatz der christlichen Wissenschaft, mit dem zugleich das materielle Verhältniß des Christenthums zur Philosophie ausgesprochen ist, fing man im 4. Jahrhundert durch die Formel auszudrücken an: fides praecedit intellectum (rationem). So sagt Cyrill von Alexandrien:[1]) die Erkenntniß folgt auf den Glauben, nicht umgekehrt, nach dem Worte des Propheten (Jesaj. 7, 9 nach den LXX.): nisi credideritis, non intelligetis; denn nachdem der einfache, zweifellose Glaube gleichsam als Basis grundgelegt ist, so erhebt sich über ihm allmählig die Erkenntniß, die uns zum Maaße des Alters Christi, zur vollkommenen geistigen Reife führt.

Der Glaube muß das hegemonische Princip der Theologie sein, nicht die Demonstration, sagt Basilius[2]). Ist es doch bei jeder Disciplin nothwendig, daß die Principien derselben ohne Beweis den Lernenden vorgetragen (und von ihnen angenommen) werden; denn wenn über sie erst gestritten werden wollte, so würde es unmöglich sein, geradenwegs und ordnungsgemäß zum Ende zu gelangen[3]). Credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus[4]); praescriptum enim per pro-

1) Comment. in Joann. lib. IV. p. 393.

2) Homil. in Psalm. 115. n. 1. (Opp. tom. I. p. 371): πίστις ἡγείσθω τῶν περὶ θεοῦ λόγων· πίστις, καὶ μὴ ἀπόδειξις. Von dieser Homilie gilt dasselbe, was von dem Commentar zum Jesaja oben bemerkt wurde.

3) Basil. l. c. Vgl. contr. Eunom. lib. II. n. 24.

4) Augustin. Tract. 40 in Joann. n. 9.

phetam gradum: nisi credideritis, non intelligetis, tenere nos bene nobis conscii sumus [1]). Dieß ist nach Augustin der heilsame Grundsatz der katholischen Kirche, der in dem Wesen der wahren Religion (als einer unmittelbar göttlichen) wurzelt [2]). Die Philosophie stellt das entgegengesetzte Princip auf: nichts als wahr anzunehmen, was nicht zuvor der Prüfung durch die Vernunft unterworfen und durch sie als wahr erkannt ist. Celsus hat diesen Grundsatz im Namen der Philosophie dem Christenthum, welches Glauben predigt, entgegengesetzt [3]), und Plato ihn als sein Princip ausgesprochen [4]). Clemens von Alexandrien rühmt das platonische Wort als ein göttlich eingegebenes (Strom. I. p. 290); und gewiß hat es seine Wahrheit und seinen hohen Werth gegenüber der gemeinen Meinung, nicht aber gegenüber dem religiösen Glauben. In uneingeschränkter Allgemeinheit geltend gemacht, negirt der philosophische Grundsatz die unmittelbare göttliche Offenbarung, insofern er voraussetzt und ausspricht, daß die Wahrheit (alle Wahrheit) ein Produkt des menschlichen Geistes, das Ergebniß der denkenden Erkenntniß desselben sei. So ist er selbst für das Gebiet der bloß natürlichen Wahrheit einseitig, insofern er die Vernunftideen, die der Reflexion und denkenden Betrachtung der Welt vorausgehen, läugnet. Daher widerstreben die Väter diesem Grundsatze und bekämpfen ihn als den Antipoden des

1) De lib. arbit. I. c 2. n. 4. Vgl. lib. II. n. 5—6.

2) De util. cred. c. 9. n. 21: Nam vera religio, nisi credantur ea quae postea quisque, si sese bene gesserit dignusque fuerit, assequatur atque perspiciat, et omnino sine quodam gravi auctoritatis imperio iniri recte nullo pacto potest. Vgl. de vera relig. c. 8. n. 24. ferner: de fide rerum quae non videntur n. 4. de morib. eccl. cath. c. 25: Nihil in ecclesia catholica salubrius fieri, quam ut rationem praecedat auctoritas (fides). Vgl. de util. cred. c. 8. n. 20.

3) Ob. S. 312.

4) *Ὡς ἐγὼ τοιοῦτος, φησὶν, ὁποῖος οὐδενὶ ἄλλῳ, ἢ τῷ λόγῳ πείθεσθαι, ὃς ἂν μοι σκοπουμένῳ βέλτιστος φαίνοιτο.*

christlichen Wahrheitsprincips. So sagt Augustin [1]: in homine carnali tota regula intelligendi est consuetudo cernendi, und ihn ergänzend Hilarius [2]: humana mens hoc solum sapit, quod intelligit, et mundus hoc tantum quod potest (intelligi) credit. Es gibt einen höheren Standpunkt für die Erkenntniß der Wahrheit, als den der Sinneswahrnehmung und des vernünftigen Denkens; dieß ist der Standpunkt der unmittelbaren göttlichen Offenbarung und des Glaubens ohne vorgängige Untersuchung: das wollen sie mit dem Satze fides praecedit intellectum aussprechen. Sie sind aber weit entfernt demselben eine übergreifende Bedeutung beilegen, die Philosophie in ihrer selbständigen freien Bewegung einschränken, diese ihre Bewegung nach der Norm des Glaubens dirigiren zu wollen. Zwar bezeichnen auch sie, nicht erst die Scholastiker, die Philosophie zuweilen [3]) als die Dienerin des Glaubens, dem sie sich als ihrer Herrin zu unterwerfen habe; aber sie machen dieses Verhältniß nicht für die Philosophie an sich, sondern ausdrücklich für den Fall ihrer Anwendung auf den Glauben geltend [4]). Somit ist dieser Ausdruck lediglich gleichbedeutend mit dem gewöhnlichen: fides praecedit intellectum (rationem) und will die Unabhängigkeit des Glaubens von der Philosophie, beziehungsweise die Erhabenheit seiner Wahrheit über die philosophische, nicht aber die Abhängigkeit der Philosophie vom Glauben und ihre Unterordnung unter den Gehorsam desselben aussprechen. Tritt sie aber in den Bereich des Glaubens ein, so darf sie nicht hegemonisch, sondern lediglich dienstleistend

---

1) Serm. 142 de temp. c. 1.

2) De trin. lib. 8. in fin.

3) Bei Augustin findet sich, was beachtenswerth ist, dieser Ausdruck meines Wissens gar nicht.

4) Petr. Damiani, opusc. 36. c. 5: Haec humanae artis peritia, *si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur*, non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire: *ne si praecedit, oberret* et dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat.

auftreten. Die Hegemonie gebührt dem Glauben. Wenn die Wahrheit ihrem Inhalte nach dem denkenden Geiste gegeben ist, so hat das Suchen und Forschen nach ihr entweder überhaupt ein Ende, oder es tritt nicht mehr in erster Linie ein. Dem unmittelbaren Gegebensein der Wahrheit entspricht das unmittelbare Annehmen derselben oder der Glaube, und das Suchen und Forschen, das Denken und Nachdenken kann nur ein Mittel sein für einen andern Zweck, nämlich für die wissende Erkenntniß derselben: fides praecedit intellectum. Wem die Wahrheit als eine von Gott unmittelbar geoffenbarte gilt, für den hat das Zweifeln und Fragen, ob das so Gegebene auch wahr sei, keinen Sinn, sondern nur der Glaube an sie[1]) (ob. S. 202). Aber wie der Glaube selbst Gegenstand der Erkenntniß werden kann und soll, so kann und muß es auch die Voraussetzung des Glaubens werden, daß die Wahrheit gegeben und daß sie von Gott unmittelbar gegeben oder übernatürlich geoffenbart sei. Allein auch diese Erkenntniß beruht auf dem gleichen Princip der fides praecedens intellectum; sie kann nicht als Bedingung und Ursache des wahren Glaubens gefordert werden. Auch hier gilt es mit den Aposteln des Herrn zu sagen (Joh. 6, 69): credimus et cognovimus, nicht umgekehrt: cognovimus et cre-

1) Cassian. de incarnat. lib. IV. c. 6: Sed rationem dicti (eines göttlichen Ausspruchs) quaeris? Non reddo. Interim deus hoc dixit, deus hoc locutus est mihi: verbum illius summa ratio est. Removeo argumenta, removeo disputationes: sola mihi ad credendum sufficit persona dicentis. Non licet mihi de fide dicti ambigere, non licet deliberare. Quid mihi quaerere, quomodo verum sit quod deus dixerit, cum dubitare non debeam, quia verum sit quod deus dixit. Ibid. cap. 2: Sequestratis ergo ac repudiatis frivolis et caducis argumentationum stoliditatibus, simplici tantummodo testificationi ac nudae credendum est veritati, et his tantum de deo testibus fides accommodanda, quos deus misit, et in quibus ipse de se praedicavit. Aequum est enim, *ut de agnitione illius ipsi credamus, cujus scilicet totum est, quod de eo novimus;* quia agnosci utique deus ab homine non potuit, nisi agnitionem sui ipsi tribuisset. Et ideo justum est, *ut totum credamus de eo quod scimus, cujus est omne quod scimus, quia si ei non credimus a quo scimus, fit ut omnino nihil sciamus,* dum ei non credimus per quem scimus.

dimus. Es liegt dieß in der Natur der Sache. Wäre für die Wahrheit des Christenthums ein stricter Beweis a priori möglich, wäre unabhängig vom Glauben (als subjectiv freiwilligem Fürwahrhalten und Bauen auf Auctorität) auf dem Wege rein objectiver Untersuchung und Forschung eine objectiv nöthigende Ueberzeugung von derselben herzustellen; so würde der Glaube an sie mit einem Mangel behaftet, ein nur subjectiv zureichendes, objectiv aber mangelhaftes, unzureichendes Fürwahrhalten sein, was dem Begriff und Wesen des religiösen Glaubens überhaupt und dem des christlichen insbesondere widerspricht. Daher verwerfen auch die Väter eine solche Auffassung des Verhältnisses des Wissens zum Glauben, der Philosophie zum Christenthum. Sie betrachten die Philosophie nicht als das Mittel uns (ohne Glauben und Taufe) zu Christen zu machen, nicht als Bedingung, Ursache oder Grundlage des Christenthums, sondern als eine Vorbereitung auf dasselbe für die Denkenden und als das Mittel der wissenschaftlichen Erkenntniß des Glaubens.

Das Verhältniß des apologetischen Wissens zum christlichen Glaubensstandpunkt, dieses fundamentale und generelle Verhältniß beschäftigt übrigens die Väter der spätern Zeit nur wenig. Was ihre Aufmerksamkeit und ihren Forschungsgeist hauptsächlich in Anspruch nimmt, ist das concrete Verhältniß des Wissens zum Glauben. Hier nun heben sie einstimmig hervor, daß es bezüglich des Endziels des Menschen nicht auf das Wissen, sondern lediglich auf den Glauben ankomme, und daß die Kraft des Glaubens gerade darin beruhe, daß der Mensch dem göttlichen Worte sich hingibt, obgleich er seine Wahrheit nicht erkennt und begreift, darin, daß er den fleischlichen und weltlichen Sinn in sich überwindet und dem geistigen und göttlichen Sinne folgt. Wir dürfen, weil uns die Art und Weise der Zeugung des Sohnes schlechthin unbegreiflich ist, darum den Glauben an den Vater und Sohn nicht aufgeben — sagt Basilius[1]).

1) Contr. Eunom. lib. 1. n. 24.

Denn wenn wir alles nach dem Maaße unserer Erkenntniß messen, und was wir mit unserem Verstande nicht erfassen können, auch nicht für wirklich und wahr halten wollten; so wäre es um den Lohn des Glaubens und der Hoffnung geschehen. Wie könnten wir noch der Seligkeiten würdig erachtet werden, die in dem Glauben an das, was wir nicht sehen (einsehen) wurzeln, wenn wir nur das annehmen wollten, was unserer Vernunft einleuchtet? Ebenso Augustin: haec est, sagt er, laus fidei, si quod creditur non videtur [1]). Hiemit ist das Wesen des religiösen Glaubens und die Unabhängigkeit seiner Kraft und Wirksamkeit von dem Wissen ausgesprochen: fides praecedit intellectum. Aber andererseits scheint doch das Wissen des Glaubens vorzüglicher zu sein als der simple Glaube und somit diesen zu beeinträchtigen, ihn auf die Stufe des Köhlerglaubens herabzudrücken. Von dieser Ansicht geht Consentius in seinem Schreiben an Augustin aus (ep. 119); von ihr aus bestreitet er das Wissen. Wenn das Wissen — seine Möglichkeit vorausgesetzt — nothwendig vorzüglicher ist als der bloße Glaube, so könnten, sagt er, im Grunde nur die Wissenden, die Philosophen und Redner, die Seligkeit erlangen [2]); das widerstreite aber dem Geiste des Christenthums und der Absicht Gottes: qui infirma hujus mundi elegit ut confunderet fortiora, et per stultitiam praedicationis salvus facere *credentes* voluit (1 Cor. 1, 27). Die Stultitia praedicationis, erwiedert hierauf Augustin, sei eben die wahre Weisheit und werde nur im Vergleich mit dem, was die Weisen dieser Welt für

1) In Joann. tract. 79. n. 1. Er fügt bei: nam quid magnum est, si creditur quod videtur, secundum illam ejusdem domini sententiam, quando discipulum arguit dicens: quia vidisti credidisti; beati qui non vident et credunt. Serm. 43: Initium bonae vitae, cui vita etiam aeterna debetur, recta fides est. Est autem fides credere quod non vides, cujus fidei merces est, videre quod credis.

2) Clemens von Alexandrien vindicirt in der That dem Gnostiker eine höhere Stufe der Seligkeit (ob. S. 359), aber nur deßhalb, weil er das sittliche Princip des Glaubens in ihm ebenso vollendet denkt, wie das intellectuelle.

Weisheit halten, Thorheit genannt. Sodann schließe der wahre Glaube, die pia fides, quae sine spe et charitate esse non vult, wesentlich auch die Hoffnung und die Liebe zur Einsicht in sich, und derjenige, qui ea quae intelligenda sunt, credenda tantummodo existimat, kenne und besitze den wahren Glauben nicht. Sic igitur, schließt er [1]), fidelis debet credere quod non videt, ut visionem (intelligentiam) et speret et amet. Somit wäre auch der einfach Gläubige ein Wissender durch die dem Glauben einwohnende Liebe zur Erkenntniß der Wahrheit, nur daß diese erst im Keime und bloß virtuell ihm eigen ist [2]). Allein diese Unterscheidung ist doch nicht ausreichend. Um die Bedenken des Consentius völlig zu heben, muß man darauf hinweisen, daß der Standpunkt des religiösen Glaubens ein ganz anderer ist, als der der Glaubenswissenschaft, und daß der einfach Gläubige mit dem Wissenden denselben ganz und vollständig gemein hat. Man muß erkennen, daß der Unterschied, der zwischen ihnen in intellectueller Beziehung stattfindet, außerhalb des religiösen Glaubens liegt und auf etwas beruht, das sich zu ihm als Accidens verhält. Der religiöse Glaube ist die unmittelbare Einheit des menschlichen Geistes nach seinen beiden Seiten als vernünftiger und sittlicher Geist mit dem sich ihm offenbarenden, seine Wahrheit und Gnade ihm mittheilenden Gotte. Davon verschieden ist das Bewußtsein der göttlichen Wahrheit für sich allein, welches ausschließlich der intellectuellen Seite des Geistes angehört, und bei welchem an die Stelle des sittlichen Moments die Reflexion des denkenden Geistes auf den unmittelbaren Inhalt seines Bewußtseins tritt. Hier nun zeigt sich der Unterschied zwischen dem gemeinen, empirischen Wissen dieser Wahrheit, wie es im katechetischen Unterricht gegeben

1) Ep. 120. n. 8.

2) In ähnlicher Weise bestimmt Bernhard (de considerat. V. 3) den Unterschied von Glauben und Wissen. Habent illa duo (fides et intellectus) *certam* veritatem (wodurch sie sich von der opinio unterscheiden, quae sola verisimilitudine se tuetur), sed fides clausam et involutam, intellectus nudam et manifestam.

wird, und dem wissenschaftlichen und speculativen Wissen derselben, wie es die Dogmatik gibt. Jenes Wissen kann man, weil es kein wissenschaftliches ist, im Vergleich mit diesem Glauben nennen. Dieser Unterschied im Wissen hat aber mit dem religiösen Glauben nichts zu schaffen und berührt das Wesen und die Eigenschaften desselben, seine Innigkeit, Tiefe und Virtuosität überhaupt nicht im mindesten. Der am meisten und am besten Wissende kann in Ansehung dessen, was dem religiösen Glauben seinen Werth gibt, tief unter dem einfach Gläubigen stehen und es kann die höchste und vollkommenste Religionsgläubigkeit ohne alle wissenschaftliche Erkenntniß des Glaubens bestehen. In solcher Weise muß man den religiösen Glauben von dem bloßen Bewußtsein der Wahrheit als solcher und von allem, was bloß Sache der Kenntniß und Erkenntniß ist, unterscheiden. Man darf das Wissen des Glaubens nicht unmittelbar auf den religiösen Glauben als solchen beziehen und mit ihm vergleichen, sondern allein mit demjenigen Bewußtsein seines Inhalts und seiner Wahrheit, welches das des gemeinen Denkens ist. Dieses ist wie jenes etwas rein theoretisches und beide verhalten sich zu einander wie die gewöhnliche Kenntniß des Glaubens zu der wissenschaftlichen Erkenntniß desselben. Wenn daher Augustin sagt[1]), die Tendenz des dogmatischen Wissens sei nicht, den Glauben zu beseitigen oder überflüßig zu machen, sondern seinen Inhalt im Lichte der Vernunft zu erblicken, seine Wahrheit sich denkend zu bewähren; so ist dieß insofern ganz richtig, als das Wissen, das gemeine wie das wissenschaftliche, den Glauben voraussetzt, d. h. die Wahrheit als gegeben annimmt und nur darauf ausgeht, dieselbe mit dem, was anderweitig als wahr anerkannt ist (mit dem Vernunftwissen), in Einklang zu bringen und durch dasselbe sich zu bewähren. Nur insofern ist jener Ausspruch ungenau, als der Unterschied des religiösen Glaubens und des gemeinen Wis-

1) Ep. 120. (ad Consent.) n. 2: non ut fidem respuas, sed ut ea, quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias.

sens seiner Wahrheit nicht ausdrücklich dahin angegeben ist, daß das dogmatische Bewußtsein des gemeinen, simplen Gläubigen schon ein vermitteltes Wissen, nur aber kein wissenschaftliches Bewußtsein der dogmatischen Wahrheit ist.

Daß die Vernunfterkenntniß oder das Wissen des Glaubens ein begränztes sei, daß sie die dogmatische Wahrheit nicht zu der Klarheit und Evidenz bringen könne, welche die Philosophie für den bloßen Vernunftinhalt zu erzielen vermag, versteht sich von selbst und sprechen die Väter wiederholt und sehr ausdrücklich aus [1]).

Wir haben schon früher (§. 19) darauf hingewiesen, weßhalb es in der ersten Periode zu einem irgend vollständigen und gleichmäßig durchgearbeiteten System der Glaubenslehre nicht wohl kommen konnte. Die in dieser Zeit vorherrschende Dogmenbildung und die auf die Befestigung der einzelnen Dogmen gerichtete Thätigkeit ließen diese Aufgabe in den Hintergrund treten; sie findet erst in der folgenden Periode, nachdem in der ersten die Bedingungen dazu erfüllt waren, ihre natürliche Stelle. Gleichwohl fehlt es auch in dieser Zeit nicht an Versuchen, den Inhalt der christlichen Lehre zu einem Ganzen zusammenzufassen. Dahin gehört zuerst die Schrift des Origenes *περὶ ἀρχῶν*, von der wir (S. 365 ff.) ausführlich gehandelt haben. In die Fußtapfen des Origenes trat Theognostus, nach Origenes Vorsteher der Katechetenschule zu Alexandrien, in seiner Schrift *ὑποτυπώσεις*, von der aber nur ein Auszug bei Photius erhalten ist [2]). So viel man daraus schließen kann, hatte dieses Werk viele Aehnlichkeit mit dem Periarchon des Origenes, in dessen Geist und nach dessen Methode es auch ausgeführt zu sein scheint. Den Alexandrinern kam es vorzugsweise auf eine philosophische Durchdringung der Glaubenslehren, auf das, was wir die speculative Dogmatik nennen, an. Sie setzten den

1) **Athanas.** ep. ad Serap. IV. n. 5: *τὰ τῇ πίστει παραδιδόμενα, ἀπεριέργαστον ἔχει τὴν γνῶσιν.*

2) **Phot.** cod. 106.

Glauben, wie er in der kirchlichen Verkündigung gegeben ist, als den wahren voraus und bezweckten nicht, seine Wahrheit positiv dogmatisch zu beweisen. Sie gingen auf die Lehre der Schrift in einer ganz andern Absicht ein, indem sie aus ihr die philosophischen Ideen, auf welche ihnen der einfache Glaube hinauszulaufen schien, nachzuweisen suchten. Von ganz anderer Art sind die übrigen Versuche, deren wir noch zu erwähnen haben. Die Katechesen des Cyrillus von Jerusalem handeln den christlichen Lehrstoff nach der Ordnung des Symbolums ab. Hier wird die Schrift zur Erläuterung und zum Beweise der Wahrheit des kirchlichen Glaubens benützt; eine eigentlich wissenschaftliche Arbeit sind sie aber nicht und können sie als Reden vor Katechumenen und Neophyten auch nicht sein. Schon weit mehr trägt diesen Charakter der *λόγος ὁ μέγας* des Gregor von Nyssa; es ist dieß ein Religionshandbuch für Lehrer zur Widerlegung der Häretiker und zur Bekehrung der Juden und Heiden. Im Abendlande ist Augustin der erste gewesen, welcher in seinem Enchiridion ad Laurentium einen kurzen Inbegriff der christlichen Lehren in zusammenhängendem Vortrage aufstellt. Aber schon die Eintheilung desselben in die drei Abschnitte de fide, spe et charitate, weist darauf hin, daß dieses Werk mehr eine einfach praktische als eine wissenschaftliche Darstellung der christlichen Lehre sein werde. Weit eher könnte dafür gelten seine Schrift de doctrina christiana, wenn der von ihr verfolgte Hauptzweck nicht ein exegetisch-hermeneutischer wäre. Es findet sich darin wirklich eine Art systematischer Gliederung der christlichen Lehre, die aber nicht aus der christlichen Lehre selbst hervorgegangen, sondern von außen in sie hineingetragen ist. Petrus Lombardus hat sie seinem Sentenzenbuch zu Grunde gelegt, wo wir sie auch näher beschreiben werden. Die gegen das Ende des fünften Jahrhunderts abgefaßte Schrift des Gennadius Massiliensis unter dem Titel: de dogmatibus ecclesiasticis, welche man nicht selten als eine Art Dogmatik betrachtet, ist in der That weiter nichts, als ein Glaubensbekenntniß, welches derselbe, um sich von dem Verdacht des Semi-

pelagianismus zu reinigen, an den Papst Gelasius eingesandt hat. In kurzen Abschnitten, deren es 88 sind, führt er die kirchlichen Lehren auf, ohne sich jedoch an eine strenge Ordnung zu binden und eine systematische Einheit des Ganzen zu bezwecken. Am meisten verdient hier noch angeführt zu werden die Schrift eines Schülers von Augustin, des Bischofs Fulgentius von Ruspe in Africa, de fide seu de regula verae fidei. Er stellt darin die Hauptlehren des katholischen Glaubens kurz zusammen und befolgt eine ziemlich objective, in der kirchlichen Glaubenslehre selber begründete Ordnung. Fulgentius fängt mit der Lehre von der Trinität und der Incarnation an, wendet sich hierauf von dem Schöpfer zu den Geschöpfen, die er in Körper und Geister eintheilt, handelt sodann von dem Zustand des ersten Menschen und von der Erbsünde, und fügt hieran, wie es noch jetzt von einigen Dogmatikern geschieht, die Lehre vom Gericht und der Auferstehung; sofort betrachtet er die Mittel, welche uns gegeben sind, der Strafe Gottes zu entgehen, und handelt vom Glauben, von der Taufe, Gnade, Gnadenwahl. Endlich spricht er von der Kirche und von den Verworfenen, die es deßhalb sind, weil sie entweder außer der Kirche oder in ihr einen lasterhaften Wandel führen [1]). Fast um dieselbe Zeit gegen die Mitte des sechsten Jahrhunderts schrieb Junilius, gleichfalls ein afrikanischer Bischof, über die Theile der göttlichen Offenbarung (de partibus legis divinae) in zwei Büchern, wovon das erste von den heiligen Schriften und ihrem Lehrvortrag [2]), das zweite von den Lehren derselben handelt. Diese zerfallen ihm a) in die Lehre von Gott, b) von der gegenwärtigen Welt, c) von der zukünftigen Welt, eine Eintheilung, die dem biblischen Inhalt nicht unangemessen ist: nur von diesem aber wollte Junilius eine zusammenhängende

---

1) Flügge, Gesch. d. theolog. WW. II. S. 386.

2) Junilius unterscheidet Bücher verschiedener Auctorität und zugleich Bleibendes und Veränderliches, Zeitliches an ihnen. Daß letzteres nicht bloß von der Form, sondern auch vom Inhalte gemeint sei (Baumgarten-Crusius, Compendium der Dogmengesch. S. 192), ist wohl ein Irrthum.

Darstellung geben, nicht von der im kirchlichen Dogma entwickelten Lehre, weßhalb seine Schrift, streng genommen, gar nicht hieher gehört.

Endlich ist noch des berühmten Commonitorium's von Vincentius Lirinensis aus der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts zu gedenken. Die von Anfang an in Uebung gewesenen [1]), von den meisten Lehrern ausdrücklich hervorgehobenen Grundsätze der Begründung der kirchlichen Lehre und ihrer Vertheidigung gegen die Häretiker stellt Vincentius in einfacher und schlichter Weise in dem genannten Commonitorium [2]) zusammen und liefert so eine Theorie des positiv dogmatischen Beweisverfahrens. Er stellt sich seine Aufgabe so: quonam modo possim certa quadam et quasi generali ac regulari via catholicae fidei veritatem ab haereticae pravitatis falsitate discernere? Auf diese Frage habe er bei allen durch Heiligkeit und Gelehrsamkeit ausgezeichneten Männern stets dieselbe Antwort gefunden, daß nämlich der Beweis des Glaubens auf einem doppelten Grunde ruhe, primum scilicet divinae legis auctoritate, tum deinde ecclesiae catholicae traditione (Cap. 1). Die heilige Schrift allein sei für jenen Zweck nicht hinreichend, weil sie wegen ihrer Erhabenheit nicht Alle in demselben Sinne auslegen, sondern der Eine so, der Andere anders sie verstehe. Es sei daher vor Allem eine feste Auslegung des prophetischen und apostolischen Worts nothwendig und diese sei keine andere, als die katholisch-kirchliche (Cap. 2). Die Regel des katholischen Glaubens sei, dasjenige festzuhalten, was überall, was immer und was von Allen geglaubt worden; Einheit, Allgemeinheit und Alterthum seien die Merkmale des Katholischen (Cap. 3 und 38). Fällt ein Theil vom Ganzen ab, so hat man nicht dem kranken Gliede, sondern dem gesunden

1) Praef. — ut scilicet a majoribus tradita, et apud nos deposita describam, relatoris fide potius, quam auctoris praesumptione.

2) Sublevandae recordationis, vel potius oblivionis meae gratia Commonitorium mihimet parasse suffecerit. Praefat.

Körper zu folgen; ist aber auch eine Ansicht noch so weit, ja über die ganze Kirche ausgebreitet (Vincentius denkt an den Arianismus), dann muß man der alten, ursprünglichen Lehre und nicht der Neuerung sich zuwenden; und findet sich endlich selbst im Alterthum eine Verschiedenheit der Lehren, so muß man dasjenige, worin die Lehrer der verschiedenen Zeiten und Orte, die in der Einheit und Gemeinschaft der katholischen Kirche verblieben, mit einander übereinstimmen, als die ächte Lehre betrachten und ihr die Sondermeinung eines oder zweier Menschen, ja selbst einer Stadt oder Provinz nachsetzen (Cap. 4) [1].

---

1) Ueber den ***consensus patrum*** cap. 39: quae tamen antiqua sanctorum patrum consensio non in omnibus divinae legis quaestiunculis, sed solum certe praecipue in fidei regula magno nobis studio et investiganda est et sequenda. — — Sed eorum duntaxat patrum sententiae conferendae sunt, qui in fide et communione catholica sancte, sapienter, constanter viventes, docentes et permanentes, vel mori in Christo fideliter vel occidi pro Christo feliciter meruerunt. Quibus tamen hac lege credendum est, ut quidquid vel omnes vel plures uno eodemque sensu manifeste, frequenter, perseveranter velut quodam censentiente sibi magistrorum concilio accipiendo, tenendo, tradendo firmaverint, id pro indubitato, certo ratoque habeatur. Quidquid vero, quamvis ille sanctus et doctus, quamvis episcopus, quamvis confessor et martyr *praeter* omnes, aut etiam *contra* omnes senserit, id inter proprias et occultas et privatas opiniunculas a communis et publicae ac generalis sententiae auctoritate secretum sit, ne cum summo aeternae salutis periculo juxta sacrilegam haereticorum et schismaticorum consuetudinem universalis dogmatis antiqua veritate demissa unius hominis novitium sectemur errorem. Cf. cap. 40. cap. penultimum et ultimum. Die Väter selbst haben ihr Ansehen und ihre Geltung nie anders gewürdigt, nie höher angeschlagen. So sagt der heil. Augustin (ep. 148 ad Fortunat.): neque quorumlibet disputationes, quamvis catholicorum et laudatorum hominum velut scripturas canonicas habere debemus, ut nobis non liceat, salva honorificentia quae illis debetur hominibus, aliquid in eorum scriptis improbare atque respuere, si forte invenerimus quod aliter senserint, quam veritas habet, divino adjutorio vel ab aliis intellecta vel a nobis. ***Talis ego sum in scriptis aliorum, tales volo esse intellectores meorum.*** Derselbe (ep. 82 ad S. Hieronym.): Alios ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserint, sed quia mihi

Im Glauben darf keine Neuerung stattfinden (Kap. 12 ff. Kap. 26 ff.), es darf keiner etwas anderes annehmen, als was die Kirche von Anfang an und alle Zeit gelehrt hat (Kap. 14). Ein wahrer und ächter Katholik ist nur derjenige, welcher das Wort Gottes und die Kirche Christi liebt, welcher der göttlichen Religion und dem katholischen Glauben nichts vorzieht (Kap. 25); Weisheitsdünkel, Neuerungssucht und Mißbrauch der heiligen Schrift sind dem Häretiker eigen und die Quellen der Häresie (Kap. 20, 21. Kap. 34, 35). Weicht man auch nur in einem Punkte entschieden vom Glauben ab, so ist man in Gefahr, bald das Ganze zu verlieren (Kap. 31). Warum aber hat man sich stets an die Kirche zu halten? kann man fragen. Die Kirche ist die fleißige und sorgfältige Hüterin der bei ihr niedergelegten Dogmen, sie ändert nichts, sie thut nichts davon und nichts dazu (Kap. 32). Ebenso verfahren auch alle ihre treuen Organe (Cap. penult. in fin.). Ist aber die Kirche etwa nur eine todte Hand, die das ihr Gegebene starr festhält, oder wie der Thor, der sein Talent vergräbt, seinen Schatz in der Truhe verschließet? Oder, wenn alle Neuerung im Glauben ausgeschlossen ist, ist dann nicht auch aller Fortschritt ausgeschlossen und ein ewiges Einerlei sanctionirt? Auf jenes antwortet Vincentius: die Kirche behandelt das Alte getreu und weise; sie bildet das noch Unentwickelte weiter aus, das Entwickelte befestigt, das Befestigte bewahrt sie, damit, was vordem einfachhin geglaubt wurde, jetzt sorgfältiger geglaubt, was vordem ruhig verkündet ward, jetzt nachdrücklicher verkündet würde u. s. f. Deßhalb konnte Vincentius auch auf das zweite antworten: allerdings gibt es einen Fortschritt, und er ist im vollsten Maaße zulässig, nur muß man ihn von der Veränderung unterscheiden. Fortschritt findet statt, wo etwas aus sich selbst entwickelt und innerhalb seiner selbst erweitert wird; Veränderung aber, wo

---

vel per illos autores canonicos, vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere poluerunt. Ebenso Hieronymus (Comment. in Psm. 86. (opp. Tom. VII. p. 110) ep. 62 ad Theoph. ep. 152.

etwas aus einem andern in ein anderes verwandelt wird. Wie der Mensch schon als Kind alles das an und in sich hat, wenn auch nur erst im Keim, was an dem Erwachsenen ausgebildet und in vollkommenem Maaße vorhanden ist, so soll auch in Ansehung der christlichen Lehre eine Fortbildung von Innen heraus durch weitere Entwicklung und festere Verbindung, aber ohne wesentliche Veränderung im Lauf der Zeit stattfinden (Cap. 29. Cap. 30 a. Ende). Auch ist die christliche Lehre nicht ausschließlich nur Gegenstand des Glaubens, sondern sie läßt sich auch zum Wissen erheben, nur aber niemals vollkommen oder so begreifen, daß der Glaube überflüssig würde; das will Vincentius ausdrücken, wenn er sagt: ex toto ecclesiae dogmate, quod intellectu capi potest capiant, quod non potest, credant (Cap. 25. Ende).

§. 21.

Die scholastische Periode[1]).

In dem Maaße, als das Christenthum in der alles geistige Leben anregenden und bewegenden Erkenntniß und Wissenschaft der höhern Wahrheit fortschritt und das Heidenthum gerade dadurch besiegte, daß es die gesunden Keime und Früchte der heidnischen Philosophie und Bildung in sich aufnahm und mit der ihm eigenen göttlichen Wahrheit in allseitige Verbindung brachte, welkte und erlosch die heidnische Geistescultur auf ihrem eigenen Boden außerhalb des Christenthums. Die Versuche des Kaisers Julian, sie aufs neue zu erwecken und mittelst ihrer der Religion des Heidenthums frisches Leben einzuhauchen, mußten erfolglos bleiben. Nach den langwierigen und heftigen dogmatischen Kämpfen, die durch den Arianismus hervorgerufen worden waren, und nachdem die theologische Debatte bis aufs

1) Vgl. den Artikel von Dr. Mattes „Scholastik" im Kirchenlexikon Bd. IX. S. 701 ff.

äußerste getrieben und von den Häretikern selbst unter das gemeine Volk geworfen worden war, trat aber auch in der christlichen Welt eine gewisse Erschlaffung ein. Dazu kam die Völkerwanderung. Wie durch das Umsichgreifen des Arianismus die christliche Wahrheit, das schlichte Bekenntniß Christi als des Sohnes Gottes aus der Welt verdrängt zu werden drohte, um einem christlich gefärbten Philosophismus Platz zu machen, so hätten die von Norden und Osten auf die römisch-griechische Welt einbrechenden barbarischen Völker beinahe allem geistigen Leben und wissenschaftlichen Streben ein Ende gemacht. Dieses bedrohliche Ereigniß war aber gerade die Veranlassung zu einem neuen Aufschwung des christlichen Geistes geworden. Der christlichen Kirche war die Mission zugefallen, die barbarischen Völker in sich aufzunehmen, zu christianisiren und dadurch zu civilisiren. Mit ihnen hatte sie gleichsam ganz von vorne anzufangen, eine neue christliche Aera, ein auch in geistiger und wissenschaftlicher Beziehung neues Leben herbeizuführen. Und zwar ist es die abendländische Kirche, der diese Aufgabe geworden war.

In der orientalisch-griechischen Kirche sank die geistige Cultur nicht so rasch wie in der abendländisch-lateinischen; aber es folgte in ihr auf den endlichen Verfall keine neue Erhebung und Belebung wie im Abendlande. Die griechische Kirche weist immer noch einzelne Männer auf, welche die christliche Glaubenslehre in philosophischem Geiste betrieben, Zacharias Scholastikus im 6., Johannes Philoponus zu Ende dieses Jahrhunderts u. A. Zu eben dieser Zeit veranstaltete Leontius von Cypern unter dem Titel: loci communes, eine Art dogmatischer Blumenlese aus den griechischen Vätern. In der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts aber sehen wir bei den Griechen die Dogmatik als System auf ihrem Höhepunkt angekommen. Joh. von Damaskus faßte die wissenschaftlichen Hervorbringungen der griechischen Kirche und ihrer Väter zusammen und verarbeitete sie zu einem großen Ganzen, dem er den Titel: *πηγὴ σοφίας* gab. Der erste Theil dieses großen Werkes

enthält die Dialectik, die seit den Zeiten des Arius immer mehr in Aufnahme kam, und später durch die Araber besonders gefördert wurde; der zweite die Ketzergeschichte, und der dritte das, was uns eigentlich hier angeht, die Dogmatik, die *ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*. Was die griechische Kirche später für die dogmatische Wissenschaft leistete, bleibt weit hinter Johannes Damascenus zurück und ist nicht mehr der Erwähnung werth. Die Glaubenslehre des Damasceners zerfällt nach einer spätern Eintheilung derselben in vier Theile: der erste behandelt die Lehre von dem Dasein, Wesen und den Eigenschaften, von der Einheit und dreifaltigen Persönlichkeit Gottes. Der zweite handelt von der göttlichen Weltschöpfung, und zwar erstens von der unsichtbaren Welt, den guten und bösen Geistern, zweitens von der sichtbaren, von Himmel, Licht, Luft, Wasser, Erde, vom Paradies und den Menschen, von seinen verschiedenen Anlagen und Vermögen, und zuletzt vom Sündenfalle. Bei dem Capitel von der menschlichen Freiheit wird von der göttlichen Vorsehung und ihrer Harmonie mit der freien Willensbestimmung gehandelt. Der dritte Theil enthält in großer Ausführlichkeit die Lehre von der Person Christi, von den beiden Naturen und den Arten ihrer Verbindung, sowie die Lehre von der Heilsökonomie. Im vierten Theil, dessen erstes Capitel noch zum vorigen gehört, wird sofort vom Glauben und von der Taufe, und hierauf von solchen Materien gehandelt, die die praktische Religiösität betreffen, von der Heiligenverehrung, den heiligen Bildern u. dgl.; dann von der Schrift und ihren Eigenschaften; darauf folgen Untersuchungen über den Ursprung der Sünde in der Freiheit des Menschen gegen den Gnosticismus und Manichäismus und über die Frage: warum Gott auch solche Menschen geschaffen, von denen er doch vorher wußte, daß sie sündigen und in Unbußfertigkeit sterben würden. Daran schließen sich Abhandlungen über das Gesetz Gottes und das Gesetz der Sünde, über den Sabbath, die Beschneidung, die Jungfrauschaft u. dgl.; endlich folgt die Lehre vom Antichrist und von der Auferstehung. Johannes Damascenus ist eben so bewandert in den logischen

Schriften des Aristoteles als in den speculativen des Dionysius Areopagita. Dieser wissenschaftlichen Tüchtigkeit verdankt er das Ansehen, zu dem er auch in der abendländischen Kirche, namentlich bei den Scholastikern gelangt ist, und er verdient neben diesen, vor denen er Manches, namentlich eine umfassendere Benutzung der Väter voraus hat, noch jetzt die größte Aufmerksamkeit.

Wir wenden uns jetzt zur abendländischen Kirche, deren wissenschaftliche Bestrebungen uns fortan allein beschäftigen.

Die schon sehr frühe vom Morgenland aus in's Abendland eingeführten Klöster gründeten in ihrer Mitte Schulen, die im Fortgang der Zeit immer mehr als die eigentlichen Herde und Werkstätten der Wissenschaft sich geltend machten. Als Vorbereitung auf die Theologie wurde das Trivium (Grammatik, Rhetorik, Dialectik) und das Quadrivium (Musik, Arithmetik, Geometrie und Astronomie) durchlaufen [1]). Boethius (1. Hälfte des 6. Jahrhunderts) ist als Beförderer der aristotelischen Philosophie und ihrer Anwendung auf die christlichen Glaubenslehren zu erwähnen. Nächst ihm war sein Zeitgenosse Cassiodor von dem größten Einflusse, sowohl durch seine schriftstellerische Thätigkeit, als auch besonders dadurch, daß er in seinem Kloster (Vivarium) literarische Schätze sammelte und die Mönche zu wissenschaftlichen Arbeiten anleitete und antrieb. Die allseitigste und fruchtbarste Anregung aber ging von Papst Gregor (I.) dem Großen auf alle Theile des christlichen Abendlandes aus. Der Natur der Sache nach waren es aber nicht tiefe und originale Forschungen, was um diese Zeit die Geister beschäftigte, sondern eine mehr äußerliche Gelehrsamkeit, die auf Erhaltung und Sammlung der früher zu Tag geförderten zerstreuten Schätze des christlichen Wissens ausging. So legte (1. Hälfte des 7. Jahrhunderts) Isidor v. Sevilla in seinem Werk: originum seu ethymologiarum codex eine Art von Encyklopädie aller Wissenschaften an, worin auch das Dogmatische seine

1) Vgl. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie 3. Thl. S. 75.

Stelle fand, und in seinen libris sententiarum gab er eine dogmatische Anthologie aus den lateinischen Kirchenvätern, besonders aus Augustin. Eine Nachahmung der Isidorischen Sentenzensammlung versuchte (Mitte des 7. Jahrhunderts) Tajo von Saragossa und besonders Ildephons Erzbischof von Toledo in seinen Adnotationen; doch erreichten sie ihr Vorbild weder in der Vollständigkeit des Materials, noch in der Anordnung und Vertheilung desselben. Durch Theodor aus Tarsus, Erzbischof von Canterbury, und Aldhelmus wurden in England Schulen gegründet und das Studium der griechischen Sprache weithin verbreitet. Aus diesen Schulen gingen Männer hervor, wie Beda venerabilis (2. Hälfte des 8. Jahrhunderts) und Alkuin (Ende des 8. Jahrhunderts), welche nicht nur durch die umfassendste Gelehrsamkeit, die namentlich den Ersten auszeichnete, sondern auch durch organisirende Thätigkeit in Errichtung von neuen Pflanzstätten für die Wissenschaft den größten Einfluß auf die Bildung ihrer Zeit ausübten. Alkuin war es, der unter Karl M. im ganzen fränkischen Reich an den Kathedralen und Klöstern gelehrte Schulen gründete, aus denen Männer wie Rhabanus Maurus, Paschasius Radbertus, Prudentius, Hincmar, Remigius, Servatus Lupus, Florus Magister, Joh. Scotus Erigena u. A. hervorgingen. Die dogmatischen Streitigkeiten, der adoptianische, der Prädestinations- und der erste Abendmahlsstreit, dann die Differenzen mit den Griechen in Betreff der Bilder und des Ausgangs des heiligen Geistes vom Vater und Sohn zugleich, gaben die mannigfachste Veranlassung, das theologische Wissen zu vermehren. Der zuletzt genannte Joh. Scotus Erigena zeichnet sich durch sein weit vordringendes speculatives Wissen vor allen seinen Zeitgenossen aus. Die aristotelische Dialectik, deren sich seine gelehrten Zeitgenossen bedienten, bewegte sich hauptsächlich nur in den Formen des reflectirenden Verstandes; die Zusammenfassung der sich entgegenstehenden Bestimmungen und Momente in der speculativen Erkenntniß, diese höchste Stufe des dialectischen Denkens, war

jedoch keineswegs ausgeschlossen, wie bei den Häretikern der frühern Zeit, sondern nur nicht hinlänglich zur Anwendung und zum Bewußtsein gekommen. Den Remigius z. B. sehen wir in der Prädestinations-Streitigkeit wirklich zu speculativen Begriffen sich erheben, und daher auch, wenigstens nach einer Seite hin, für Gottschalk gegen Rhabanus Maurus und Hincmar Partei nehmen. Er allein erhob sich mit ziemlich klarem Bewußtsein über den zum Theil bloß formalen Streit, während dies weder Gottschalk noch seinen Gegnern gelang, und jener ebenso wenig des Prädestinatianismus los zu werden, als diese des Semipelagianismus, den sie offenbar nicht wollten, sich zu entschlagen vermochten, weil sie zumal auf dem Standpunkt des reflectirenden Verstandes stehen blieben. Erigena nun, der an diesem Streite gleichfalls Theil nahm und gegen Gottschalk schrieb, bewegte sich auf einem eigenen, von dem Dogma abweichenden, absolut-rationalistischen und pantheistischen Standpunkte; wenigstens ging seine Tendenz im Ganzen darauf hinaus. Er eignete sich aus den Schriften des Dionysius Areopagita, mit denen er sehr vertraut war und die er auf Verlangen Karls des Kahlen übersetzte, mit einer gewissen Ausschließlichkeit das neuplatonisch-pantheistische Element an [1]). Er meint zwar zunächst nur, daß weil die Vernunft- und die Offenbarungswahrheit ihre gemeinsame Quelle in Gott haben, ein Widerspruch der einen gegen die andere nicht angenommen werden könne [2]); aber sogleich geht er weiter und erklärt beide ihrem Inhalt nach für identisch, und nur in der Form verschieden [3]), ganz auf dieselbe Weise, wie dieß auch

---

1) Baumgarten-Crusius, Compend. der Dogmengesch. S. 199, nach Görres.

2) Erigena, de divis. nat. I. 68: Vera auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare dubium non est.

3) Erigena, de divin. praedest. bei Maugin T. I. p. 111: Conficitur inde veram Philosophiam esse veram religionem, conversimque veram Religionem esse veram philosophiam. Vgl. Staudenmaier,

von Seiten der neuesten Philosophie geschieht. Ferner sagt er zwar, daß das Wissen vom Glauben anzufangen und auf diesen sich zu begründen habe, aber andrerseits läßt er den Glauben nur zeitlich und nicht der Natur der Sache nach dem Wissen vorausgehen[1]), und behauptet ausdrücklich, der Glaube müsse durch die Vernunft unterstützt werden, die Vernunft dagegen bedürfe zu ihrer Bestätigung des Glaubens nicht[2]). Dieß Verfahren war es wohl, welches die Kirche von Lyon (Remigius) rügen wollte, wenn sie sagt: es sind zu uns gekommen die Schriften eines geschwätzigen Menschen, der von dem göttlichen Vorherwissen und Vorherbestimmen auf menschliche Weise und wie er sich dessen rühmt, mit philosophischen Argumenten disputirt, ohne sich auf die Auctorität der Schrift und der Väter zu stützen, über die er sich vielmehr hinwegsetzt und sich bloß an seine Vernunft hält. Erigena stellte sich gleich von vornherein auf den Standpunkt des speculativen Erkennens, des die wesentlichen Unterschiede zwischen Denken und Sein, Gott und Welt auflösenden reinen Begriffs. So erhob er sich allerdings über die frühere und spätere christliche Zeit; aber diese reine Speculation ist nicht als ein Vorzug und ächter Fortschritt, sondern als ein Ueberspringen des dem Denken gesetzten Zieles,

---

Lehre des Joh. Scot. Erigena über das menschliche Erkennen (Freiburg. Zeitschrift für Theologie. 3. Bd. S. 239 ff.)

1) Erigena, de divis. nat. II. 15. Ratiocinationis *exordium* ex divinis eloquiis assumendum esse existimo. — Ex ea (auct.) enim omnem veritatis inquisitionem *initium* sumere necessarium est. Dagegen I. 71: Rationem priorem esse *natura*, auctoritatem vero tempore, didicimus. Auctoritas siquidem ex vera ratione processit. Die Stelle Augustin. de ordine II. 9, auf welche sich Alzog (Kirchengesch. S. 465. Anm.) bezieht, gehört einer Zeit an, wo Augustin über den manichäischen Standpunkt der Betrachtung des Verhältnisses von Glauben und Wissen noch nicht hinaus, noch nicht mit sich im Klaren war, und hat auch da eine ganz andere Bedeutung, als die in dieselben Worte gefaßte Sentenz des Erigena.

2) Baumgarten-Crusius, a. a. O. S. 199.

nicht als wissenschaftliches Erkennen des Glaubens, sondern als ein Auflösen desselben in bloße Vernunft zu bezeichnen [1]).

Der unter Karl dem Großen durch Alkuin u. A. ausgestreute Same gerieth nach dem Tode Karls des Kahlen in's Stocken und schien in den nachfolgenden politischen Stürmen gänzlich ausgerottet werden zu sollen. Erst im 11. Jahrh. erhoben sich die Klosterschulen [2]) wieder und kamen gegen das Ende desselben zu einem vorher nie gesehenen Glanze, besonders die Schulen zu Tours und Bec [3]). Hatte das 10. Jahrhundert nur Einen auch in den höhern Wissenschaften bedeutenden Mann aufzuweisen, den Papst Sylvester II.; so treten uns um die Mitte des 11. Jahrhunderts und gegen das Ende desselben sogleich mehrere durch philosophische und theologische Bildung ausgezeichnete Männer entgegen: Berengar, Lanfranc, Hildebert von Lavardin (auch von Tours genannt) und besonders Anselm von Canterbury. Später kamen die größern Lehranstalten, die Universitäten, hinzu und verdunkelten bald die Klosterschulen; besonders war die Universität von Paris das ganze Mittelalter hindurch die großartigste und einflußreichste Pflegerin der dialektischen Theologie. Durch den Wetteifer der Schulen und ihrer Meister erhob sich die dialectische Theologie zu einer außerordentlichen, nie zuvor erreichten Höhe. Mittlerweile kamen nicht nur bessere und unmittelbare Uebersetzungen des Aristoteles in Umlauf, sondern die Kenntnißnahme von diesem Philosophen erstreckte sich bald auch über seine logischen Schriften hinaus zu den metaphysischen und physischen. Dadurch wurde die mittelalterliche Wissenschaft

1) Vgl. Möller, Joh. Scot. Erigena und seine Irrthümer. Mainz 1844, und meine Anzeige darüber in der Quartalschrift, 1845. 2. Heft S. 302 ff.

2) Ueber die Schulen des Mittelalters: Wiltsch, kirchliche Geographie und Statistik I. S. 242. Hefele, in der theol. Quartalschr. 1838. S. 201 ff.

3) Ueber diese Schule und Lanfrancs Wirken an derselben: Hasse, Anselm von Canterbury I. S. 37 f. 55 ff. II, 1 ff.

mächtig gefördert. Sollen wir die bedeutendsten Männer vorerst nur nennen, so sind dies im 12. Jahrhundert Roscelin und Abälard, Petrus Lombardus und die Mystiker Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von Champeaux, Hugo und Richard von St. Victor, endlich Johann von Salisbury, der gegen die einseitige Verstandesrichtung den Standpunkt der Erfahrung vertrat; im 13. Jahrhundert Alexander von Hales, Albertus M., Thomas von Aquin, Bonaventura und Johannes Duns Scotus.

Dieser ganzen Zeit eigenthümlichstes Absehen war die innigste gegenseitige Durchdringung von Philosophie und Theologie. Die theologischen Streitigkeiten wurden jetzt mit den Waffen der Dialectik ausgefochten, wie der Abendmahlsstreit zwischen Berengar und Lanfrank; und umgekehrt fanden zunächst rein philosophische Streitfragen, wie die über den Realismus der Universalien, ihre Erledigung in der Dogmatik. Aber die Theologie wurde durchaus oben erhalten und die Philosophie war beherrscht; die christliche Wahrheit galt als die absolute, die philosophische als die ihr untergeordnete und als Moment ihr einzuordnende, in formaler Beziehung aber als Logik und Dialectik war sie nur das Instrument, welches die Theologie gebrauchte, um sich auf die Stufe der Wissenschaft zu erheben [1]).

---

1) Johannes von Damaskus bemerkt in seiner Dialectik (Cap. 1): Jeder Künstler bedarf zur Hervorbringung seiner Werke gewisser Instrumente. Laßt uns also jene (philosophischen) Disciplinen gleichsam als Dienerinnen der Wahrheit hinnehmen (wie es sich ja auch für eine Königin schickt, sich des Dienstes solcher zu bedienen), und die Unfrömmigkeit, die sich dieselben in tyrannischer Herrschaft angemaßt hat, ferne halten. Aber wir wollen das Gute nicht schlecht gebrauchen, und die dialectische Kunst nicht zur Uebertölpelung der Ungeübtern anwenden. Denn wiewohl die Wahrheit der verschiedenen dialectischen Kunstgriffe nicht bedarf, so mag sie uns doch sehr nützlich werden zur Abwehr der schlechten Gegner und zur Vernichtung der sich fälschlich so nennenden Wissenschaft. In dieser Stelle finden wir heute noch den ersten Anklang der scholastischen Tendenz, die Philosophie in Abhängigkeit von der Theologie zu bringen. Clemens in

Da hiernach die Philosophie nur zur Verherrlichung des Glaubens diente, so sah die Kirche den großartigen geistigen Aufschwung, welchen die Scholastik nahm, nicht nur gerne, sondern förderte ihn auch aus allen Kräften. Unter den großen Hebeln, durch welche die Kirche auf den Sitz der Beherrschung aller Lebensverhältnisse im Mittelalter gehoben war, ist die Scholastik keiner der unwirksamsten gewesen. Wer die Wissenschaft und eine so gewaltige Wissenschaft sein nennt, wie die Kirche die Scholastik, der hat in und mit ihr den einflußreichsten Machtbesitz. Auch die Philosophie selbst ward durch die Scholastik, wiewohl sie ihr kein selbständiges Dasein einräumte und nur durch die Theologie und in ihr sie pflegte, mächtig gefördert, wie dieß besonders jetzt wieder mehr anerkannt wird. Doch war es immer ein Mangel, eine Unvollkommenheit, daß die Philosophie nicht als eigene, selbständige Wissenschaft neben der Theologie zugelassen war. Erst in der folgenden Periode sehen wir die Philosophie diese Stellung erringen, aber auch sogleich verkennen und mißbrauchen.

Der Punct, von welchem alle Fäden der scholastischen Philosophie ausgingen, und auf den sie wieder zurückliefen, ist die Frage des Nominalismus und Realismus, die dem eigenthümlichen Wesen der Scholastik gemäß nicht sofast für sich und außerhalb der Theologie behandelt, sondern in ihr und durch sie entschieden wurde. Sie verhält sich zur Theologie, zur wissenschaftlichen Glaubenslehre, auch gar nicht gleichgültig, vielmehr läßt sich leicht zeigen, daß die nominalistische Ansicht

---

der öfter citirten Dissertation: de Scholasticorum sententia, philosophiam esse theologiae ancillam, hat nur bewiesen, daß die Phrase älter ist und bis auf Aristoteles zurückgeht. Daß auch der scholastische Gedanke, die Sentenz, worauf es allein ankommt, schon früher und namentlich bei den Vätern vorkomme, hat er nicht gezeigt und konnte es nicht zeigen, weil es nicht wahr ist (vgl. ob.). Aus dem bloßen Gebrauch desselben Ausdrucks kann es nicht ohne weiteres gefolgert werden, sonst müßte z. B. Origenes in diesem Punkt scholastisch correct sein, dieser Lehrer, dem Thomas ausdrücklich das gerade entgegengesetzte Princip zum Vorwurf macht.

namentlich gar nicht geeignet ist, den Inhalt der christlichen Lehre zu begreifen, ohne ihn zu verstümmeln.

Zu diesem Behuf muß man das Allgemeine an ihr, die Frage nach der Realität unserer Begriffe überhaupt, von dem Besondern, der Frage nach der Realität der Allgemeinbegriffe, des Begriffs namentlich der Gattung oder Art unterscheiden. Schon bei Anselm von Canterbury finden wir diesen Unterschied, wiewohl nicht scharf, hervorgehoben. Im Hinblick auf Roscelin, der immer als der erste Nominalist aufgeführt wird, zeigt er die Untauglichkeit der nominalistischen Ansicht für den wissenschaftlich theologischen Zweck einfach und klar. Dialectiker, oder vielmehr dialectische Häretiker (dialectici, immo dialectice haeretici) sind ihm diejenigen, welche z. B. die Farbe für nichts wirkliches halten, sondern nur den farbigen Körper, oder die Weisheit für etwas bloß Abstractes, und nur den weisen Menschen, die weise Seele für das Reale anerkennen [1]). Wer aber, fährt er fort, nicht unterscheiden kann zwischen seinem Pferd und dessen Farbe, wie sollte der unterscheiden zwischen dem Einen Gott und den verschiedenen Relationen desselben, d. h. zwischen der Gottheit, dem göttlichen Wesen und den drei göttlichen Personen? [2]) Ist einem solchen, das liegt hierin, die Gottheit etwas lediglich Abstractes, und wirklich nur Gott der Vater, oder Sohn, oder Geist; so muß er den Tritheismus, dessen auch Roscelin wirklich beschuldigt wurde, statuiren [3]). Anselm bemerkt weiter: Wer nicht einsieht, wie mehrere Menschen wesentlich Eins sind, d. h. wem der Gattungsbegriff „Mensch" nur ein Abstractum, ein leerer Name ist; wie sollte der in Bezug auf die göttliche Natur erkennen, daß mehrere

1) Anselm. de fide trinit. cap. 2: qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam.

2) Anselm. l. c. Cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus; qualiter discernet inter unum Deum et plures relationes ejus?

3) Anselm. de fide trinit. cap. 1. Epist. lib. II. 35. 41.

Personen, wovon jede vollkommener Gott ist (die göttliche Natur ganz in sich hat), nur ein Gott sind? [1]) Endlich weist Anselm noch darauf hin, daß, wenn das Menschliche nur als bestimmte menschliche Person Realität habe, dann in keiner Weise eingesehen werden könne, wie der göttliche Logos Mensch geworden sei, nicht durch Annahme einer menschlichen Persönlichkeit, sondern der menschlichen Natur [2]). Daß also die Frage insbesondere nach der Realität der Allgemeinbegriffe für die Theologie von großer Wichtigkeit sei, kann hieraus erkannt werden. Sie kommt zur Anwendung zunächst in der Trinitätslehre, so lange man nämlich die Einheit der drei göttlichen Personen noch als eine bloß specifische betrachtet; dann aber hauptsächlich in der theologischen Anthropologie, in der Lehre vom ersten und zweiten Adam, die Beide eine Beziehung zur ganzen Menschheit haben, und es leuchtet aus dem Angeführten ein, daß der Nominalismus untauglich ist, die christlichen Lehren von der Trinität, von dem ersten und zweiten Adam in ihrer Beziehung zur ganzen Menschheit und was sich daran anschließt, zu verstehen, ohne sie zu alteriren [3]). Wir finden daher auch, daß die nominali-

1) Anselm. l. c. Qui enim nondum intelligit, quomodo plures homines in *specie* sint unus homo; qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet, quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint unus Deus. Man sieht, Anselm handelt es sich nur um das Allgemeine; sonst hätte er nicht das menschliche Gattungsverhältniß dem göttlichen Trinitätsverhältniß ohne weiteres gleichgesetzt.

2) Anselm. l. c. Denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem, nisi individuum: nullatenus intelliget hominem, nisi humanam personam. Omnis enim individuus homo, persona est. Quomodo ergo iste intelliget, hominem assumptum esse a Verbo, non personam, i. e. aliam naturam, non aliam personam esse assumptam? Daß Anselm zwischen Individuum und Person nicht unterschieden wissen will, ist zwar unrichtig, aber in der hier vorliegenden Polemik gegen Roscelin gleichgültig.

3) Die eigentliche Tendenz des Nominalismus ist die skeptische (nicht idealistische) Auflösung der objectiven Realität der menschlichen Erkenntniß überhaupt; nur das Wahrnehmbare (Empirische) gilt ihm als wahr, nicht der Begriff, der intellectus rei. Die nähere Kenntniß von Roscelins Lehre

stischen Theologen durchaus freie, von der Kirchenlehre mehr und mehr abweichende Ansichten aufstellten, und deßwegen von der Kirche fortwährend bekämpft wurden, wogegen die eigentlich kirchlichen Dogmatiker z. B. Anselm und Thomas Realisten waren. Aber weder der Nominalismus noch der Realismus waren eine festbestimmte Ansicht, sondern beide wurden in so verschiedenen, einander sich annähernden Formen ausgeprägt, daß, was gegenüber dem einseitigen Nominalismus eines Roscelin als Realismus galt, dem platonischen Realismus eines Anselm noch als Nominalismus erschien. Man pflegt drei Ansichten zu unterscheiden, die platonische, die aristotelische und die stoische. Die erstere lehrt nach dem hiefür gebrauchten scholastischen Ausdruck universalia ante rem, die zweite: universalia in re und die dritte: universalia post rem. D. h. nach der ersten ist das Allgemeine vor dem Einzelnen in den göttlichen Ideen oder Musterbildern wirklich, und dieses Wirkliche ist wie das Ursprüngliche, so auch das wahrhaft Wesenhafte und allseitig Vollendete, wogegen die einzelnen Dinge nur das Abgeleitete, Beschränkte und Unvollkommene sind; nach der andern ist alle Realität nur in den wirklichen Dingen, das Allgemeine verwirklicht sich in dem Einzelnen; nach der dritten dagegen hat das Allgemeine in gar keinem Sinne Realität, sondern ist nur eine Abstraction des Verstandes, der auf die ihm vorliegenden einzelnen Dinge reflectirt[1]). Allein dieß sind allgemeine und ganz ungenaue Bestimmungen, aus welchen sich etwas Sicheres um so weniger entnehmen läßt, als zwei ganz verschiedene Fragen hier unter einander geworfen sind. Diese Verwirrung und die daraus hervorgehende Unklarheit zieht sich durch die ganze Scholastik hindurch. Ist die Frage nach der Realität unserer Begriffe überhaupt oder nach der Wahrheit unserer Erkenntniß,

---

ist aus Abälard's Dialectik zu schöpfen. Cousin, ouvrages inédits d'Abélard. Paris 1836.

1) Roger Baco (Opus Maj. P. I. c. 6. fol. 28) gibt die drei Ansichten so an: Aliqui ponunt ea (universalia) solum in anima, aliqui extra, aliqui medio modo.

so kann man erstens entweder zum Idealismus sich bekennen, oder zum Realismus (ganz verschieden von dem, dem Nominalismus entgegenstehenden Realismus). In dieser Beziehung waren alle Scholastiker Realisten, und es kann höchstens von einem Anstreifen an den Idealismus bei den platonischen Realisten die Rede sein, und gesagt werden, daß die stoischen Nominalisten dem Idealismus am fernsten standen. Zweitens geht aus jener Frage der Gegensatz des Empirismus und des Rationalismus (oder Intellectualismus) hervor, ein Gegensatz, welcher bei den Scholastikern schon weit stärker heraustritt. Die Nominalisten machten den Empirismus und Sensualismus, die Realisten dagegen den Rationalismus und Intellectualismus geltend. Ist aber die Frage nach der Realität der allgemeinen Begriffe, insbesondere der Gattungsbegriffe, so tritt in letzter Instanz der Gegensatz des Pantheismus und des Theismus auf; jener verwirft das Princip der Individuation, dieser geht von ihm aus. Nach jenem ist Gott das allgemeinste und realste Wesen zugleich in dem Sinne, daß es außer Gott keine Realitäten gibt, sondern die göttliche Realität, die e i n e Substanz ist es, welche zunächst in den Gattungen, und sofort durch diese in den einzelnen Dingen oder Individuen zu ihrer Erscheinung und Verwirklichung kommt. Diese Ansicht nun stellten weder die Nominalisten noch die Realisten auf, und man kann nur sagen, daß die letztern ihr viel näher stehen als die erstern; aber sie alle waren Theisten und erklärten die Welt gegenüber von Gott als für sich seiend, und die weltlichen Dinge selbst unter einander als gesonderte und individuell selbständige Wesenheiten; aber darin sind sie unterschieden, daß die Nominalisten überall nur das Einzelne, die weltlichen Dinge z. B. und nicht die Welt, die Menschen und nicht die Menschheit, als wirklich anerkannten, somit an das Viele und Zerstreute sich hielten, dem Zusammenhang aber und der Einheit der Dinge als etwas bloß in unserm Verstand Seienden, Abstracten, alle Realität absprachen. Die Realisten traten ihnen hierin entgegen; sie behaupten zwar auch, daß das Allgemeine als solches nicht existire, daß

es aber in der Form der Individualität ein höchstes, alle individuellen Realitäten als bloß relative Totalitäten in sich schließendes absolutes Ganze gebe, wie dieß z. B. der Urmensch in Bezug auf die einzelnen von ihm abstammenden Menschen, und der Mensch überhaupt als Einheits- und Culminationspunkt der unter ihm stehenden weltlichen Dinge, als Mikrokosmus ist. Es handelte sich also in dem Kampfe des Nominalismus und Realismus eigentlich um die Frage von dem Ursprung, der Wahrheit und Gewißheit der menschlichen Erkenntniß überhaupt und der theologischen insbesondere.

Der zweite Gegensatz in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie bezieht sich auf das dogmatische Princip. Die meisten und die bedeutendsten Scholastiker stellen ganz dasselbe Princip auf, welches bis dahin von allen orthodoxen Lehrern festgehalten wurde: den christlichen Glaubensinhalt als die gegebene absolute Wahrheit, und das unmittelbare Fürwahrhalten desselben als den letzten Grund und die eigentliche Quelle des Wissens zu betrachten, mit einem Wort das augustinische „fides praecedit intellectum;“ denn dieß ist ganz gleich dem scholastischen fides quaerens intellectum. Je mehr man aber auf das Wissen des Glaubensinhalts drang und je höher man es schätzte, desto näher lag das rationalistische Extrem, das Wissen über den Glauben zu erheben, und das Postulat, das Geglaubte zur Einsicht zu bringen, in das entgegengesetzte zu verkehren, nur das Eingesehene zu glauben. Stellte man aber so das Wissen dem Glauben voran, und ließ diesen erst da eintreten wo jenes aufhört, so war damit der Glaube entweder völlig aufgehoben, oder doch nur als die Weise zugelassen, wie diejenigen, welche es nicht zum Wissen bringen, den Inhalt der christlichen Wahrheit festhalten, d. h. er war als ein wesentlich mangelhaftes Fürwahrhalten, als ein blinder oder Köhlerglauben erklärt [1]). Dieses rationalistische Extrem machte sich in der Scholastik wirklich geltend, aber nur vereinzelt und vorüber-

1) Wenn Hildebert sagt (tract. theolog. cap. 1.): plus est credere quam opinari, minus credere quam scire — credimus enim, ut aliquando

gehend. Namentlich war es Abälard, welcher sich dahin verirrte, und dadurch in mancherlei dogmatische Irrthümer verfiel [1]).

---

sciamus, so ist dieß ganz im Sinne der oben (S. 390) angeführten Stelle Bernhard's gemeint.

1) Die Schriftstelle: qui credit cito, levis est corde et minorabitur, Ecclesiasticus 19, 4 nimmt er zum Anhaltspunkt für seine Behauptung, daß man nicht eher glauben dürfe, bevor man untersucht habe, ob etwas anzunehmen sei oder nicht, gerade so, wie sich die Väter und die orthodoxen Scholastiker für das entgegengesetzte Princip auf die Jesaianische Stelle berufen: nisi credideritis, non intelligetis. Abaelard, introd. ad theolog. II, 3. p. 1063. exposit. in Symb. Apost. p. 370. Ritter (Geschichte der christl. Philosophie 3 Thl. S. 412) meint zwar, Abälard vertrete in der That keine andere als die Ansicht Augustins und Anselms, somit den Grundsatz: fides praecedit intellectum; seine entgegengesetzt lautenden Aeußerungen, die Erkenntniß habe dem Glauben vorherzugehen, seien nur gegen ein Mißverständniß dieses Satzes gerichtet. Denn es wäre ja widersinnig anzunehmen, „als wenn es noch, nachdem die höhere Erkenntniß vorausgegangen wäre, des niedern Glaubens bedürfen könnte.“ Allein diese Behauptung erweist sich schon darin als sehr gewagt, daß sie den Zeitgenossen Abälards die in dieser Frage mindestens so gut bewandert waren, als es unsere Geschichtschreiber der Philosophie heutzutage sind, ein totales Mißverständniß seiner Lehre zuschiebt und die dogmatischen Verirrungen, um derentwillen er von denselben angefochten wurde und die eben in seinem falschen Princip wurzeln, unerklärt läßt. Was als der wesentliche Inhalt des von Abälard verfochtenen Princips angegeben und angefochten wird, ist zudem keineswegs widersinnig. Denn man kann allerdings meinen, daß der Standpunkt des christlichen Bewußtseins, wie er den gemeinen Gläubigen eigen ist, als unmittelbares, aller Untersuchung vorausgehendes Bauen auf die christlichen Auctoritäten, als simpler Auctoritätsglaube unvollkommen sei; man kann behaupten, daß erst aus der Untersuchung und Erkenntniß der Wahrheit des Christenthums, was man heutzutage das apologetische Wissen nennt, ein fester und sicherer, selbstbewußter und freier Glaube an die Lehren desselben hervorgehen könne. Man kann dieß ohne Widersinnigkeit behaupten, weil an diesem Gedanken wirklich etwas wahres ist, sofern man nicht läugnen kann, und von Augustin und Anselm auch nicht geläugnet wurde, daß die Erkenntniß und Wissenschaft für den Glauben eine ganz reelle Bedeutung hat. Er würde ganz wahr sein, wenn das Christenthum nur eine gemeingeschichtliche Thatsache, nur eine menschliche Institution wäre. Wenn es aber dieses nicht ist, wenn es eine göttliche Offenbarung und seine geschichtliche Ausbreitung und sein Fortbestand unter den Menschen ein Werk des

Schon dem Berengar hatte Lanfrank vorhalten müssen, bei der Tiefe der christlichen Wahrheit habe man Gott zu bitten, damit man das einsehen und verstehen lerne, was die menschliche Fassungskraft davon verstehen könne; wenn man aber auf undurchdringliche Geheimnisse stoße, so dürfe man den Glauben deßhalb nicht aufgeben, Streit anfangen, und von der Kirche und den Lehren der Väter abweichen [1]). Gegen Abälard aber bemerkte Bernhard [2]): der fromme Glaube ist ein freiwilliges

---

göttlichen (heiligen) Geistes ist: so tritt der Glaube als das absolute Princip des christlichen Bewußtseins und Lebens in den Vordergrund, so kann man zwar der Vernunft (dem Wissen) zutrauen, daß sie seine Wahrheit erkenne und zu ihm (dem Glauben) hinführe, aber man kann nicht von ihr erwarten oder gar fordern, daß sie uns in dasselbe einführe und den simplen Glauben, den Auctortitätsglauben überflüßig mache, d. h. nur noch für diejenigen stehen lasse, die der Vernunfterkenntniß nicht mächtig sind; man kann die Vernunft nicht zum Princip und Maaßstab der christlichen Wahrheit und des Glaubens erheben. Das aber that Abälard, wiewohl wir einräumen, daß er es nicht mit völlig klarem Bewußtsein und ganzer Entschiedenheit gethan hat, sondern zwischen dem wahren und diesem falschen Princip schwankt. In ganz concreter Weise hat Alain von Lille in seiner ars cath. fidei (bei Pez, thesaur. anecd. Tom. I. P. II) ganz das Richtige gesagt. Heiden und Mohammedaner könnten, lehrt er, nur durch Gründe der Vernunft, nicht durch Auctoritäten (Schrift, Kirche) für das Christenthum gewonnen werden; sie könnten so zum Glauben hingeführt, aber nicht in ihn eingeführt werden: hae vero rationes (humanae) si homines ad credendum inducant, non tamen ad fidem capessendam plene sufficiunt usquequaque. Vgl. Mattes a. a. O. S. 740.

1) De corp. et sang. Dom. c. 21 (Bibl. Patr. Max. Lugdun. Tom. XVIII. p. 775): propterea in tanta rerum profunditate magis oportuit te orare Deum, ut aut intelligeres, quae pro humana capacitate intelligi possunt, aut patienter et humiliter ferres, et tamen crederes, quae in tanto arcano humani ingenii vires excedunt, et in hac vita intelligi minime possunt, quam litem movere, ab universali ecclesia dissentire, novum Schisma verbis et scriptis contra sanctorum patrum praecepta inferre.

2) Ep. 359: fides piorum credit, non *discutit*. Sed iste Deum habens suspectum, credere non vult, nisi quod prius ratione discusserit. Cumque propheta dicit: nisi credideritis, non intelligetis, iste fidem *voluntariam* nomine redarguit levitatis, abutens isto Salomonis testimonio, qui credit cito, levis est corde et minorabitur.

Fürwahrhalten, das auf vorläufige Untersuchung, auf Vernunftgründe u. dgl. verzichtet; jener aber (Abälard), welchem das unbedingte Gottvertrauen abgeht, will nichts glauben, was er nicht vorher durch seine Vernunft erforscht und bewährt gefunden hat, und wenn der Prophet sagt: „So ihr nicht erst glaubet, könnet ihr nicht zur Einsicht gelangen", so bezeichnet er diesen freiwilligen Glauben als Leichtgläubigkeit.

Gleich Anselm stellt sich mit aller Entschiedenheit und mit dem klarsten Bewußtsein dessen, was damit gegeben ist, auf den Standpunkt des augustinischen Satzes: fides praecedit intellectum [1]). Ich will nicht, sagt er, von der Einsicht zum Glauben, sondern vom Glauben zur Einsicht gelangen; denn auch das glaube ich, daß ich nur vom Glauben aus zur Erkenntniß gelangen kann [2]). In der Schrift de fide trinitatis bemerkt er (c. 2), daß Manche deßhalb gegen den christlichen Glauben sich auflehnen, weil sie seinen Inhalt nicht begreifen können. Allein es gebe gar vieles, was wir nicht begreifen könnten, und es sei ein sehr einfältiger Hochmuth, aus der Unbegreiflichkeit auf die Unmöglichkeit zu schließen. „Der Christ darf sich nicht in zweifelsüchtige Dispute darüber einlassen, ob das, was die katholische Kirche im Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, wahr sei, sondern seine Sache ist es eben diesen

1) Da er dieß mit ganz besonderem Nachdruck dem Roscelin gegenüber thut, so hat man daraus nicht mit Unrecht geschlossen (Hasse, Anselm v. Cantb. II. S. 36), daß der Standpunkt Abälards auch der seines Lehrers Roscelin gewesen sei.

2) Proslog. 1: Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam. Dieser Satz kommt bei Anselm in verschiedenen Wendungen häufig vor. So sagt er in der Schrift: cur Deus homo. lib. I. c. 2: sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei credamus priusquam ea praesumamus ratione discutere: ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere. Epist. lib. II. ep. 41: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur, cum vero nequit, quod capere non potest veneratur.

Glauben zweifellos fest zu halten, zu lieben und ihm gemäß zu leben, um sofort in aller Demuth, so weit er es vermag, sich davon Rechenschaft zu geben, wie es sei (d. h. das Geglaubte nun auch zu erkennen). Kann er zu dieser Erkenntniß (zur Einsicht seines Glaubens) gelangen, so danke er Gott; gelingt es ihm nicht, so hüte er sich gegen die Wahrheit des Glaubens anzurennen (ihn in Zweifel zu ziehen), sondern beuge sein Haupt und verehre ihn demüthig [1]). Denn die auf sich vertrauende menschliche Weisheit könnte bei solchem Unternehmen nur die eigenen Hörner sich einrennen, niemals aber den Felsen der Wahrheit zum Wanken bringen. Es gibt nämlich Einige, die im Vertrauen auf die Kraft des eigenen Geistes zu den höchsten Fragen in Sachen des Glaubens sich erheben, ehe sie in der Festigkeit des Glaubens die geistigen Schwingen dazu besitzen. Indem sie also, das was vor allem geglaubt sein will — nach dem Schriftwort: nisi credideritis, non intelligetis — verkehrterweise zuerst durch Erkenntniß zu erreichen trachten; so geschieht es, daß sie wegen der Unzulänglichkeit der Erkenntniß die Wahrheit aus den Augen verlieren und in mannigfache Irrthümer verfallen. Offenbar nämlich geht Denen die Festigkeit des Glaubens ab, welche, weil sie das, was sie glauben nicht begreifen können, gegen die von den Vätern bekräftigte Glaubenswahrheit disputiren, wie wenn Fledermäuse und Nachteulen, die nur in der Nacht den Himmel sehen, über das Licht der Mittagssonne mit den Adlern, die ungeblendeten Auges ihre Strahlen ertragen, streiten wollten. Zuerst also ist das Herz (der innere Sinn) durch den Glauben zu reinigen, sind die Augen des Geistes durch die Beobachtung der Gebote des Herrn zu erleuchten, müssen wir durch demüthigen Gehorsam

1) Nullus Christianus debet disputare, quomodo, quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit, sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo, humiliter quantum potest, quaerere rationem quomodo sit. Si potest intelligere, deo gratias agat: si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum.

gegen die Zeugnisse Gottes Kinder werden, um hernach die Weisheit zu erlernen. Zuerst, sage ich, müssen wir den fleischlichen Sinn ablegen und nach dem Geiste leben, ehe wir die Tiefen des Glaubens erforschen; denn der fleischliche Mensch erfaßt die göttlichen Dinge nicht (1 Cor. 2, 14); der Mensch dagegen, welcher die Werke des Fleisches in sich ertödtet, wird geistig (spiritualis), und ein solcher richtet alles und wird von Niemand gerichtet (das. V. 15). Denn je reichlicher wir in der hl. Schrift mit dem uns nähren, was durch Gehorsam angeeignet wird, um so höher werden wir uns erheben zu dem, was durch Erkenntniß erquickt. Denn wer nicht glaubt, wird nicht erfahren, und wer nicht erfährt, wird nicht erkennen. Denn um wie viel die (eigene) Erfahrung die Kenntniß des bloß Hörenden (anderer Erfahrung Vernehmenden) übertrifft, um so viel höher steht die Erkenntniß des Erfahrenden über der Kenntniß des Vernehmenden. Und nicht nur kann der Geist zur höhern Erkenntniß nicht gelangen ohne Glauben und Gehorsam gegen die Gebote Gottes, sondern die Erkenntniß, wenn sie zufällig einem einmal gegeben sein sollte, kann nicht bestehen und der Glaube selbst wird untergraben, wenn das gute Gewissen (das unmittelbare sittlich religiöse Bewußtsein) vernachlässigt ist [1]). Niemand also wage in die Tiefen der göttlichen Fragen sich einzulassen, der nicht zuvor im Glauben, verbunden mit dem Ernst der Sitten und der Weisheit, befestigt ist, damit er nicht in fahrläßigem Leichtsinn in einem Labyrinth von Sophismen herumirrend hartnäckig an einem Irrthum hangen bleibe [2]).

---

1) Nam qui non credit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget Nam quantum rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia. Et non solum ad intelligendum altiora prohibetur mens ascendere sine fide et mandatorum dei obedientia, sed etiam aliquando datus intellectus subtrahitur et fides ipsa subvertitur neglecta bona conscientia.

2) Nemo ergo se temere immergat in condensa divinarum quaestionum, nisi prius, in soliditate fidei, conquisita morum e sapientiae gravi-

Anselm erklärt also auf das Bestimmteste den Glauben für die Bedingung und Wurzel der Erkenntniß, und als Grund dafür gibt er an, daß alle Erkenntniß die entsprechende Erfahrung voraussetze. Sein letzter Grund dafür ist zwar der positive Ausspruch: nisi credideritis, non intelligetis, aber indem er diesen auf ihn selbst anwendet, rechtfertigt er ihn durch jenen und gewinnt so die Erkenntniß seiner Wahrheit, die er auf die Auctorität der Schrift zunächst einfach glaubt. Was ist ihm nun aber diese Erfahrung? Man könnte geneigt sein, sie mit der äußern Erfahrung zu vergleichen und zu sagen [1]: wie die äußern natürlichen Dinge, bevor wir eine wissenschaftliche Erkenntniß von denselben erlangen können, erst dadurch uns zum Bewußtsein kommen müssen, daß wir sie mittelst der Sinne wahrnehmen (erfahren), so müssen auch die göttlichen Dinge erst äußerlich zu unserer Kunde kommen, wir müssen sie von den Verkündigern der göttlichen Offenbarung erst vernehmen (per auditum), bevor an ein Erkennen derselben gedacht werden kann; denn sie sind kein Produkt des menschlichen Geistes, sondern göttliche Offenbarung, und müssen dem denkenden und dadurch erkennenden Geiste ihrem Inhalte nach ebenso schlechthin gegeben sein, wie die Erfahrung den Erfahrungswissenschaften den Inhalt zuführt. Aber Anselm versteht unter der Erfahrung, die er dem Glauben gleichsetzt, nicht so fast das Empfangen des Inhalts der Wahrheit, als vielmehr die innere Erfahrung seiner Wahrheit, das Erleben derselben, den lebendigen Glauben. Worin besteht sein Wesen und welches sind seine Bedingungen? Wie es zur Wahrnehmung oder Erfahrung der äußern Dinge des Oeffnens der Sinne und der gesunden Beschaffenheit derselben bedarf, so bedarf es auch zum Glauben, zur Erfahrung der göttlichen Dinge, der Geneigtheit oder Willigkeit, sie zu erfahren, und der Gesundheit des innern göttlichen Sinnes. Für den fleischlichen Menschen existiren diese Dinge nicht, er

---

tate: ne per multiplicia sophismatum diverticula incauta levitate discurrens, aliqua tenaci illaqueetur falsitate.

1) Hasse a. a. O. S. 39.

will nichts von ihnen wissen. Es reicht deßhalb, um zu einer wirklichen Erfahrung derselben oder zum Glauben zu kommen, die äußere Kunde, die von ihnen zu uns dringt durch die Boten des Evangeliums, und das Anhören der Predigt desselben (oder das Lesen der Schrift) nicht hin, sondern es muß zu dem, was der Geist vermittelst der Vernehmung des Worts der Wahrheit inne wird (concipit), noch etwas anderes hinzukommen, das Annehmen des Vernommenen, das Glauben, das innere Ueberzeugt- und Durchdrungensein von der Wahrheit desselben, die der sinnlichen Evidenz der äußern entsprechende geistige Evidenz der innern Erfahrung. Diese kommt aber zu Stande durch die rechte Geistes- und Willensbeschaffenheit und die Einwirkung der göttlichen Gnade. Jenes ist gleichsam nur die conditio sine qua non, nur der Gegenstand und Inhalt, und noch nicht der Glaube selbst seinem Grund und Wesen nach [1]). Indem nun Anselm nicht nur die Wahrheit oder den Inhalt des Glaubens, sondern auch das Fürwahrhalten als innere Erfahrung, als geistiges Erlebniß zur Voraussetzung und Bedingung der Erkenntniß macht, so stellt er sich damit ganz auf den Standpunkt des Clemens von Alexandrien, und die so bestimmte Erkenntniß ist wesentlich subjective Contemplation,

---

1) De concord. grat. et lib. arbit. qu. 3. c. 6: Quod autem dicit (apost. ad Rom. 10) fidem esse ex auditu, intelligendum est quia fides est ex hoc quod concipit mens per auditum, neque (tamen) ita, ut sola conceptio mentis *faciat fidem* in homine, sed quia *fides esse nequit sine conceptione.* Addita namque rectitudine volendi conceptioni per gratiam, fit fides: quia credit quod audit. Auditus autem est per verbum Christi, hoc est per verbum praedicantium Christum. Praedicantes vero non sunt, nisi mittantur, sed quod mittuntur gratia est. Qua propter et praedicatio gratia est, quia gratia est, quod descendit ex gratia; et auditus est gratia, et intellectus (conceptio) ex auditu gratia, et rectitudo volendi gratia est. Verum missio, praedicatio, auditus, intellectus (conceptio) nihil sunt, nisi voluntas velit quod mens intelligit (concipit): quod voluntas facere nequit nisi accepta rectitudine; recte namque vult, cum vult quod debet. Ita quod mens ex auditu verbi concipit, est semen praedicantis, et rectitudo (volendi) est incrementum quod deus dat, sine quo neque qui plantat, neque qui rigat est aliquid, sed qui incrementum dat deus (1. Cor. 3).

ein Versenken des subjectiven Geistes mit allen seinen Kräften in die göttlichen Dinge und in Gott selbst, eine Art potenzirten Glaubens, ein mystisches Wissen. Ebendeßhalb bringt er sie auch in unmittelbare Beziehung zum Schauen (species)[1], welches dem in die Ewigkeit eingegangenen Geiste zu Theil werden und worin seine Seligkeit bestehen soll. Diese Erkenntniß ist von ganz anderer Art, als die wissenschaftliche. Die letztere ist rein objectiver Natur und ein Interesse lediglich des denkenden, an dem Vehikel der weltlichen Objectivität sich zu Gott erhebenden Geistes, wogegen die gläubige Contemplation lediglich subjectiver Natur, eine Sache des unsterblichen Geistes, ein Interesse seiner Seligkeit ist. Die wissenschaftliche Erkenntniß setzt den Glauben in dem bezeichneten subjectiven Sinne nicht voraus, sondern nur in dem objectiven des Gegebenseins der Wahrheit für das Denken und in dem formellen ihrer Annahme auf Auctorität. So sagt der Verfasser der Schrift[2]: de sacramento altaris c. 2: aliud est fides, aliud scientia. Scientia ratione et intellectu colligitur, fides vero sola auctoritate inducitur. Qui ergo credere nihil vult, nisi ratione vel intellectu praecedente, hic rem confundit, et scire omnia volens, nihil credens, fidem quae in ipso est videtur adnullare. Es ist hier der objective Unterschied der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Vernunft, und der formelle der Annahme einer Wahrheit auf bloße Auctorität oder auf innere Gründe, auf die Aussage eines Andern oder auf eigene Erfahrung und kraft eigener, selbstthätiger Ueberzeugung ganz allein maaßgebend. Was als göttliche Offenbarung unmittelbar für wahr gelten muß, das kann und soll nichtsdestoweniger bis auf einen gewissen Grad (aliquatenus) auch durch

---

1) De fid. trin. praef. Quoniam inter *fidem* et *speciem intellectum*, quem in hac vita capimus, esse medium intelligo, quanto *aliquis* ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei (ad quam omnes anhelamus) existimo.

2) Gerberon spricht sie dem Anselm ab, wogegen Aguirre (S. Anselmi theologia Tom. I. p. 17 seq.) ihre Aechtheit vertheidigt.

bloße Vernunft bewährt werden. Darin besteht das Wissen des Glaubens, und dieser wissenschaftliche Proceß hat an und für sich zu seiner Instruirung und Durchführung den Glauben im subjectiven Sinne, den seligmachenden Glauben, durchaus nicht nöthig. Nur ist dann aber auch ein solches rein objectives oder wissenschaftliches Wissen durchaus etwas ganz anderes, als die Gnosis des Clemens oder die gläubige Contemplation, die der seligmachenden Anschauung Gottes zustrebt. Anselm unterscheidet aber diese beiden Arten des *intellectus* [1]) ebensowenig bestimmt, als er den Unterschied des Glaubens, wie er von beiden vorausgesetzt wird, ausdrücklich hervorhebt.

Wir haben gesehen, mit welchem Nachdruck er den Satz behauptet: fides praecedit intellectum. Anderwärts aber scheint er dieses sein Axiom geradezu preiszugeben und die Wahrheit, die Glaubenswahrheit wie die philosophische oder Vernunftwahrheit, durch die bloße Kraft des Denkens und der Schlußfolgerung nachweisen, also eine schlechthin voraussetzungslose Erkenntniß derselben liefern zu wollen. Indeß erweist sich dieß bei genauerer Betrachtung als bloßer Schein und das Ganze lauft darauf hinaus, daß er sich anheischig macht, nicht blos den negativen Beweis für die Wahrheit des Glaubens (ohne Unterschied: des Vernunft- wie des positiven Glaubens) zu liefern oder zu zeigen, daß die Einwürfe

1) Nicht zu verwechseln mit dem Unterschied der auf Glauben begründeten mittelbaren Erkenntniß Gottes im Diesseits von dem jenseitigen Schauen Gottes wie er an sich selbst ist, ein Unterschied, den Anselm streng festhält und der ihm keineswegs, wie Gratry (Gotteserkenntniß I. S. 214) behauptet, mit dem Unterschied der natürlichen und der übernatürlichen Erkenntniß identisch ist. Auch im Lichte des Glaubens und in der übernatürlichen Kraft desselben erkennen wir Gott hienieden nicht wie er an sich selbst ist, nicht wie wir ihn einstens erkennen werden, wenn uns die selige Anschauung zu Theil geworden ist. Gerade die Stelle Hom. IV. in Ev. sec. Matth. (p. 164 opp. ed Gerberon. Paris 1721), welche Gratry citirt, und der ganze Inhalt dieser Homilie liefert den unzweifelhaften Beweis dafür. Vgl. proslog. c. 14. 16.

dagegen nicht stichhaltig seien, sondern auch den positiven Beweis anzutreten, d. h. zu zeigen, daß die denkende Vernunft nicht nur ihren eigenen Inhalt, sondern daß sie auch den positiven Glaubensinhalt einigermaßen sich zu bewähren im Stande sei. Die Nothwendigkeit dieses Beweises drängt sich besonders gegenüber den Ungläubigen auf, die man nicht auf die Auctorität der Schrift verweisen kann, weil sie dieselbe nicht annehmen, und denen gegenüber daher nur der Standpunkt der reinen Vernunftbetrachtung übrig bleibt, auf dem sie sich selbst bewegen und den sie daher auch willig einräumen. Von diesem Standpunkt aus wird also die Unterscheidung zwischen dem, was wir auf die Auctorität der Schrift hin unmittelbar für wahr halten, und dem, was wir, lediglich auf unsere denkende Vernunft gestützt, einzusehen und daher als wahr anzuerkennen vermögen, gänzlich fallen gelassen. Wie sehr aber auch Ausdruck und Darstellung den Anschein geben mögen, als ob Anselm durch bloße Vernunftbetrachtung den Inhalt des Glaubens schrittweise producire und die Wahrheit desselben durch unwidersprechliche, zwingende Gründe nachweise; so leistet er dieß in der That doch keineswegs und ist sein Absehen darauf auch gar nicht gerichtet. Er will die Ungläubigen zum Glauben nur hinführen, nicht aber sie in ihn auch wirklich einführen (vgl. S. 414 A.): er will eine Vernunfterkenntniß des Glaubens (dessen Inhalt er voraussetzt) gewähren, aber durchaus keine adäquate und völlige Erkenntniß desselben liefern, sondern ihn der denkenden Vernunft nur einigermaßen (aliquatenus) begreiflich machen. Wenn seine Ordensbrüder von ihm eine solche theologische Meditation begehrten, in qua auctoritate scripturae penitus nihil persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet [1]; so hat dieß eben nur den vorhin bezeichneten Sinn, und ist das Begehren einer directen, positiven Vernunfterkenntniß

1) Monolog. praef.

des Glaubens, wie man auch aus dem, was sie unmittelbar weiter aussprechen, ersehen kann [1]). Es erhellt dieß ferner daraus, daß Anselm dieser seiner Schrift zuerst den Titel gegeben hatte: exemplum meditandi de ratione fidei [2]), d. h. Beispiel einer Vernunftbetrachtung über den Glauben, einer vernünftigen Rechenschaft von der Wahrheit desselben. Ebenso hatte er dem Proslogion anfänglich die Ueberschrift gegeben: fides quaerens intellectum. Daraus geht deutlich hervor, daß das Augustinische Princip: fides praecedit intellectum auch das seinige ist [3]). Es liegt dafür aber noch ein directerer Beweis in dem Eingang des Monologiums selbst vor. Denn hier sagt er (c. 1): si quis unam naturam summam omnium quae sunt .. aliaque *perplura,* quae de deo sive ejus creatura necessario credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere. Hiemit weist er auf diejenigen Wahrheiten [4]), die wir die Vernunftwahrheiten nennen, und unterscheidet sie von den Wahrheiten der Offenbarung, die wir nicht durch bloße Vernunft zu finden und von deren Wahrheit wir uns nicht durch ihre Kraft allein zu überzeugen ver-

1) Voluerunt etiam, ut nec simplicibus peneque fatuis *objectionibus* mihi occurrentibus obviare contemnerem.

2) S. die Vorr. zum Proslogion u. ep. II, 11. 17. Dieser Titel ist bezeichnender als der spätere Monologium, der von dem betrachtenden Subject als persona secum sola cogitatione disputans et investigans hergenommen ist und somit die Betrachtung nach ihrem formellen Wesen als dialektische bezeichnet.

3) Es ist also ohne objectiven und geschichtlichen Grund, wenn P. Gratry (a. a. O. S. 198) meint, die beiden Werke des hl. Anselm könnten auch betitelt werden: die Vernunfterkenntniß im Suchen nach dem Glauben und der Glaube im Suchen nach Erkenntniß. Wenn sich die beiden Werke je so unterscheiden und charakterisiren ließen, so müßte jedenfalls dem Proslogion die erstere und dem Monologium die andere Ueberschrift zufallen, nicht umgekehrt, wie Gratry meint.

4) Gratry versteht die Stelle von dem ganzen Inhalt der Theologie, dem rationellen wie dem positiven.

mögen. Aber er setzt zugleich voraus, daß auch diese Wahrheiten einen integrirenden Bestandtheil der göttlichen Offenbarung und des christlichen Unterrichts ausmachen [1]); denn nur so konnte er den Fall setzen und sagen: wenn einer davon nichts gehört (diesen Unterricht nicht genossen) haben sollte, oder dem Gehörten, d. h. der lehrenden Kirche, keinen Glauben schenken wollte; so könnte ein solcher schon allein auf dem Wege des vernünftigen Nachdenkens zur Ueberzeugung von der Grundhaftigkeit dieser Wahrheiten gelangen. Indessen muß man einräumen, daß Anselm nicht mit der nöthigen Klarheit sich über das Verhältniß des Glaubens zur Erkenntniß ausspricht und den Schein nicht zu beseitigen weiß, als ob der Glaube nur den Ausgangspunkt für die Erkenntniß und nicht zugleich ihre beständige und wesentliche Grundlage bilde. So sagt er [2]) von den beiden genannten Schriften (dem Monologium und Proslogion), sie seien zu dem Ende verfaßt, zu zeigen, daß, was wir in Betreff der göttlichen Natur und ihren Personen gläubig festhalten, durch zwingende Gründe, ohne die Auctorität der Schrift, bewiesen werden könne. Niemand aber, der Anselm nur einigermaßen kennt, kann zweifeln, daß er weit entfernt ist, diese nöthigenden Gründe dem freiwilligen Fürwahrhalten, die Auctorität der Vernunft der Auctorität der Schrift substituiren zu wollen. Nach dem Wortlaut seiner Darstellung müßte er aber dieß, und das fides praecedit intellectum spräche nach ihm nicht die wesentliche Erhabenheit des Glaubens über die Erkenntniß, der Offenbarung über die Vernunft, sondern einzig nur ihren zeitlichen Vorgang aus, kurz Anselm wäre Rationalist

---

1) Was alle Scholastiker lehren und was in Wahrheit so ist, nicht bloß aus den von diesen angegebenen Gründen (s. unt.), sondern auch deßhalb, weil die Einsprechung der göttlichen Wahrheit das natürliche Gottesbewußtsein in den Organen der Offenbarung zur Unterlage hat (vgl. §. 2).

2) De fide trin. c. 4: duo opuscula mea, monologion sc. et proslogion, ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et ejus personis, necessariis rationibus, sine scripturae auctoritate probari possit.

im Kant'schen oder sogar im Hegel'schen Sinne! Wer könnte solches im Ernste behaupten? Es bleibt also bei unserer kurz zuvor gegebenen Erklärung. Selbst sein im Proslogion vorgetragenes Argument für das Dasein Gottes hat in seiner Seele nicht die Bedeutung eines reinen, voraussetzungslosen Beweises, d. h. einer bloßen Denkoperation. Es ist aus seinem religiösen Gemüthe als der eigentlichen Quelle hervorgegangen und es ist nicht zufällig, daß das Proslogion die Gebetsform (woher auch sein Name proslogion = alloquium sc. ad deum) trägt. Die Erkenntniß des Daseins und Wesens Gottes, die er in ihm niederlegt, ist in der Form der aristotelischen Logik gefaßt, aber sie ist nicht aus ihr entsprungen. Er bittet Gott mit der tiefsten Inbrunst, der sein religiöses Gemüth fähig ist, ihm die gewissеste Erkenntniß seiner selbst zu gewähren, und er hat sie gefunden in der einfachsten Anwendung des Denkens auf die Gottesidee. Die Stärke des Arguments liegt daher auch nicht in der Denkoperation, sondern in der Prämisse, in der Gottesidee, und in dieser wiederum nicht als einem bloßen Gedanken, sondern in der Unmittelbarkeit, Lebendigkeit und Energie, womit sie dem religiösen Gemüthe präsent ist. Nehmt diese hinweg, und das ganze Argument verfällt der Kant'schen Kritik und sinkt zum Rechnungsexempel herab. — Andere hieher gehörige, zum Theil noch stärker lautende Stellen erklären sich aus ihrem Zusammenhang. Besonders instructiv ist aber die Schrift: cur deus homo, weil sich aus ihr die Bedeutung der von Anselm so oft gebrauchten Phrase: rationibus necessariis probare quod fide tenemus am klarsten und unzweideutigsten erkennen läßt. Auch hier bezeichnet er das Verlangen derer, die ihn zur Abfassung seiner Schrift bewogen, in derselben Weise wie in den vorausgegangenen Schriften [1]), nämlich die

1) Cur deus homo. Cap. 1: Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum, quae credunt, intellectu et contemplatione delectentur et ut sint, quantum possunt, parati semper ad satisfactionem omni poscenti se rationem de ea quae in nobis est spe.

Wahrheit des Glaubens zu erkennen, um vernünftige Rechenschaft von ihm geben zu können, und setzt demgemäß seine Aufgabe darein: qua ratione *vel necessitate* deus homo factus sit et morte sua, sicut nos credimus et confitemur, mundo vitam reddiderit. Demnach gelten ihm die Gründe, die er für die Glaubenswahrheit aus der Vernunft schöpfen, aus der Natur des Verhältnisses des sündigen Menschen zu Gott ableiten kann, als zwingende Gründe nicht für ihre Annahme, welche im Glauben als freiwilligem Fürwahrhalten vorausgeht und für sich feststeht (fide tenemus), sondern als wissenschaftliche Ueberzeugungsgründe, als Momente der Erkenntniß des Glaubens, durch welche die Einwürfe gegen seine Wahrheit abgewiesen und diese der Vernunft aliquatenus einleuchtend gemacht wird [1]). Anselm unterscheidet (c. 3 u. 4) die Schicklichkeits- und Zweckmäßigkeitsgründe der im Glauben gelehrten Restauration des Menschengeschlechts durch die Menschwerdung Gottes von der rationabilis soliditas veritatis, *id est* necessitas, quae probet deum ad ea, quae praedicamus, debuisse aut potuisse humiliari; jene sind ihm die schönen Ansichten der Sache und gleichsam ein wissenschaftliches Gemälde, die auf die Ungläubigen, welche die Simplicität unseres Glaubens belächeln, nicht ohne Eindruck bleiben können, die aber doch noch nicht durchschlagen, bis ihnen der feste Grund derselben, die rationabilis soliditas des Glaubens nachgewiesen ist. Denn damit schwinden nicht nur ihre Einwürfe, sondern es wird ihnen auch ein fester Gedanke, eine directe Erkenntniß des Glaubens geboten, die zwar den Glauben nicht bewirken oder ersetzen, die aber doch auf ihn vorbereiten und für ihn disponiren kann, während sie dem, der denselben durch die Gnade Gottes bereits

---

1) L. c. c. 2 sagt Boso: Quapropter quoniam *gratia dei praeveniente* sic puto me tenere, ut etiam si nulla ratione quod credo possim comprehendere, nihil tamen sit quod me ab ejus firmitate valeat evellere: a te peto mihi *aperiri*: qua necessitate scilicet et ratione (i. e. necessitate vel ratione) deus, cum sit omnipotens, humilitatem et infirmitatem humanae naturae pro ejus restauratione assumpserit.

erlangt hat, eine innere Freude (delectatio), die Befriedigung, welche der denkende Geist sucht — nicht aus Zweifelsucht, sondern aus Liebe zur Wahrheit — gewährt. Hiernach treten nun auch die fast excessiv starken Ausdrücke, deren sich Anselm in der Vorrede zu diesem Werke bedient [1]), und mit denen er eine rein apriorische Deduction des Glaubensinhalts und eine schlechthin zwingende Ueberzeugung von seiner Wahrheit ankündigt, in ihr wahres Licht. Er unterscheidet die Widerlegung der Einwürfe gegen den christlichen Incarnations- und Reparationsglauben von der directen Erkenntniß desselben (vgl. I. c. 25). Die Einwürfe setzen den Inhalt desselben, wie er in der Schrift gegeben ist, nothwendig voraus, denn sie sind ja gegen ihn gerichtet; und ebenso muß daher auch ihre Widerlegung auf ihn eingehen und an ihm sich vollziehen. Anders verhält es sich bei der directen Erkenntniß seiner Wahrheit. Diese geht, ganz unbekümmert um das Factum der Erscheinung Gottes im Fleische und um den factischen Glauben der Christen an Christum als den Gottmenschen (remoto Christo, quasi nunquam aliquid fuerit de illo, quasi nihil sciatur de Christo) lediglich davon aus, daß die Menschheit durch die Sünde verloren, der Bestimmung, zu der sie von Gott ins Dasein gerufen worden, verlustig gegangen war (vgl. I. c. 4) und leitet daraus die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes ab. Es ist dieses aber in der That nichts anderes, als das wissende Be-

1) *Cur Deus homo,* praefat: quorum (libb.) prior infidelium respuentium christianam fidem, quia *rationi putant illam repugnare,* continet objectiones et fidelium responsiones, ac tandem *remoto Christo* (quasi numquam aliquid fuerit de illo) *probat rationibus necessariis* esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter, *quasi nihil sciatur de Christo,* monstratur non minus aperta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, i. e. in corpore et in anima, frueretur: ac necesse esse ut hoc fiat de homine, propter quod factus est, sed non nisi per hominem Deum, atque ex necessitate omnia, quae de Christo credimus, fieri oportere.

wußtsein des unmittelbaren Glaubens, die vernünftige Erkenntniß und Rechenschaft von dem, was das Christenthum positiv lehrt, nur daß Anselm, in seiner Freude über diese Erkenntniß, die ja doch in der That etwas Anderes und Höheres ist, als der simple Glaube (nicht als der religiöse Glaube), den Schein bestehen läßt und sogar begünstigt, als ob damit eine reine und vollkommene Vernunfterkenntniß der positiven Wahrheit gewonnen sei. Es schien ihm die nüchterne Reflexion über die Bedingtheit und Begränztheit dieser Erkenntniß, der er sonst gerne und mit voller Bestimmtheit Ausdruck verleiht, an dem Orte, wo er dazu auffordert und sie zu liefern verspricht, eine Schwächung des Unternehmens, und gegenüber den Ungläubigen ein Mangel an Vertrauen auf die Kraft der Wahrheit und ihrer Erkenntniß zu sein. Hatten diese die Meinung, die Vernunft auf ihrer Seite zu haben, so durfte er keck behaupten, daß sie ganz auf der seinigen sei und für den Glauben eintrete (vgl. de fid. trin. c. 4). Daß er aber der Incongruenz des Vernunftwissens mit dem positiven Glauben sich bewußt war, geht aus seinen eigenen Worten hervor; aber nicht weniger auch, daß ihm die Consequenz seines Princips, der fides quaerens intellectum, nicht völlig klar geworden ist [1]).

Thomas von Aquino spricht diese Consequenz sehr bestimmt aus. Er beweist zuerst die Zulässigkeit und Nothwendigkeit des Wissens [2]); sodann fügt er die Bedingungen bei,

---

1) De fid. trinit. l. c.: posui (in monolog. et proslog.) ad respondendum pro fide nostra contra eos, qui nolentes credere quod non intelligunt, derident credentes, sive ad adjuvandum religiosum studium eorum, qui humiliter quaerunt intelligere, quod firmissime credunt. Monolog. cap. 1: in quo tamen si quid dixero, quod *major non monstret auctoritas*, sic volo accipi: ut quamvis ex rationibus, quae mihi videbuntur, *quasi* necessarium concludatur, *non ob hoc tamen omnino necessarium*, sed tantum sic interim videri posse dicatur.

2) In Boeth. de trin. prooem. qu. 2 art. 1 (Tom. 8. opp. ed alt. Venet. in 4^{0} p. 340): Respondeo dicendum, quod cum perfectio hominis consistat in conjunctione ad deum, oportet quod homo ex omnibus quae

unter denen es zulässig, und bestimmt damit die Gränzen, in denen es sich zu bewegen hat. Auf dreifache Weise werden, sagt er, diese Gränzen überschritten: 1) wenn man meine, als ob man die göttlichen Dinge vollkommen begreifen könne und solle; 2) wenn man den Grundsatz verläugnend: fides praecedit rationem, vielmehr umgekehrt nur das glauben wollte, was man durch Vernunft zu finden im Stande ist; 3) wenn man über das Maaß seiner Fassungskraft sich in die Erforschung der göttlichen Dinge einläßt [1]). Dieser letztere Punkt gehört nur insofern hieher, als er zu verstehen gibt, daß die Erkenntniß der positiven Wahrheit eine unendliche Aufgabe ist, welche keiner auf unübertreffliche Weise gelöst zu haben behaupten kann. Man muß aber dem von Thomas dafür angegebenen Grund noch den weitern beifügen, daß die Lösung der Aufgabe ebenso wohl durch die Fortschritte in den Wissenschaften, wie durch die individuelle Begabung bedingt ist. Wie der eine vor dem andern durch seine Geistesgaben befähigt ist an ihr mit Glück zu arbeiten, so ist es auch eine Zeit vor der andern vermöge des allgemeinen Zustandes der Wissenschaften und insbesondere der Philosophie, durch deren Anwendung auf den positiven Inhalt die Erkenntniß desselben zu Stande kommt. Endlich macht Thomas noch ganz ausdrücklich die Bestimmung geltend, daß die Erkenntniß des Glaubens keine demonstrative, den Verstand zur Annahme seines Inhalts zwingende sei und sein könne, weil

---

in ipso sunt (also auch nach Seite seines Geistes als eines denkenden), quantum potest, ad divina innitatur et adducatur. Et ideo philosophus (in X. Ethic.) excludit dictum quorundam, qui dicebant, quod homo non debebat se de rebus divinis intromittere.

1) L. c. p. 341. a: tripliciter tamen potest homo in hoc peccare. Primo ex praesumptione, quia scilicet sic ea scrutatur aliquis, quasi ea perfecte comprehensurus. Secundo ex hoc, quod in his quae sunt fidei ratio praecedit fidem, non fides rationem, dum scilicet aliquis hoc solum vult credere, quod ratione potest invenire, cum debebat esse e converso. Tertio ultra modum suae capacitatis ad divinorum perscrutationem se ingerendo. Non enim omnes eamdem mensuram sunt consecuti: unde aliquid est ultra modum unius, quod non est ultra modum alterius.

sonst das Verdienst des Glaubens (das ihm als freiwilligem Fürwahrhalten zukommt) wegfiele, oder wie sich dieß allgemeiner ausdrücken läßt: weil sonst der Glaube nicht mehr die allgemeine und wesentliche Form des Bewußtseins seiner Wahrheit — wie es doch sein muß, wenn sie göttlich geoffenbarte, die Vernunft übersteigende Wahrheit ist (vgl. §. 11) — sondern nur noch das Bewußtsein der zufällig Nichtwissenden wäre [1]).

Ebenso lehrt Thomas nun auch ganz ausdrücklich, was die Erkenntniß und Wissenschaft in Sachen des Glaubens zu leisten habe. Aber hier begegnen wir einer eigenthümlichen Unklarheit, die durch die Unterscheidung einer zwiefachen Erkenntniß der göttlichen Dinge hereingebracht wird. Wir haben uns über diese Unterscheidung schon früher ausgesprochen (§. 16. S. 278 ff.) und bemerken hier nur noch, daß dieselbe keineswegs nur dem Unterschied der natürlichen, auf die bloße Vernunft gestützten und der übernatürlichen, auf die im Glauben an die göttlichen Offenbarungswahrheiten gebauten Erkenntniß der göttlichen Dinge gleichgesetzt, sondern auch als Unterschied in der Erkenntnißw e i s e der positiven Wahrheiten begründet werden will. Dieser soll aber darin bestehen, daß wir die Glaubenswahrheiten

1) L. c. Thomas macht sich den Einwurf: Fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum (Gregor. M.). Ergo non licet rationibus de his, quae sunt fidei, scrutari, und beseitigt ihn in folgender Weise: (ad quintum) dicendum, quod duplex est humana ratio. Una demonstrativa, cogens intellectum ad credendum, et talis non potest haberi de his quae sunt fidei ... Si talis ratio ad probandum ea quae sunt fidei induceretur, evacuaretur meritum fidei, quia jam assentire his non esset voluntarium, sed necessarium. Die Vernunft könne in Sachen des Glaubens nicht mehr leisten, als daß sie die Einwürfe dagegen als unstatthaft auflöse und Wahrscheinlichkeiten für ihn (Analogien) oder rationes *persuasorias* (Anselm sagte: necessarias) auffinde. Ratio autem persuasoria, sumpta ex aliquibus similitudinibus ad ea quae sunt fidei inducta, non evacuat fidei rationem, quia non facit ea *apparentia* (vgl. ad Hebr. 11, 1); cum non fiat resolutio usque ad prima principia, quae *intellectu videntur*; nec iterum meritum fidei evacuat, quia non cogit intellectum ad consentiendum: unde assensus remanet voluntarius. Vgl. ebendas. art. 2. ad 4. *Bonaventura* in 1 sentt. prooe. qu. 2. concl. n. 6.

einserseits ex parte nostra, d. h. ex creaturis mittelst der natürlichen Wissenschaft der weltlichen Dinge oder der bloßen Vernunftwissenschaft erkennen, andrerseits sie ex natura ipsorum und secundum modum ipsorum erkennen. Es werden zwar, wird beigefügt, die göttlichen Dinge in der letztern Weise vollkommen nur von Gott selbst und den seligen Geistern erkannt, wogegen sie uns so in diesem Zeitleben unmöglich ist: sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, *in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam* [1]).

Sehen wir jetzt davon ab und fassen bloß die natürliche Erkenntniß des positiven Glaubens durch die Vernunft ins Auge, die jedenfalls die allein objective und eigentlich wissenschaftliche ist; so geht Thomas hiebei von dem Satze aus, daß obgleich die Offenbarung oder der Glaube die Vernunft übersteigt und einen für diese unerreichbaren Inhalt hat, doch ein Widerspruch zwischen ihnen nicht stattfinden könne, weil sich Gott, der der Urheber beider Offenbarungen, der übernatürlichen und der natürlichen ist, nicht widersprechen kann. Sie verhalten sich vielmehr einheitlich zu einander oder wie das Unvollkommene zum Vollkommenen. Wie also in dem Unvollkommenen eine gewisse, wiewohl unvollkommene Aehnlichkeit (imitatio) des Vollkommenen sich findet, so stellen sich in dem, was durch die natürliche Vernunft erkannt wird, einige Aehnlichkeiten (similitudines, Analogien) von dem heraus, was durch den Glauben gelehrt wird. Wie die heilige Wissenschaft (Theologie) auf das Licht des Glaubens sich basirt, so die Philosophie auf das natürliche Licht der Vernunft. Daher ist es unmöglich, daß die philosophischen Wahrheiten den Glaubenswahrheiten widersprechen; sie

---

1) Sup. Boeth. de trin. prooem. qu. 2. art. 2. Eine Sammlung hieher gehöriger Stellen aus Thomas findet man bei P. Gratry (a. a. O. I. S. 244 ff. II. 23 ff.), der diese Unterscheidung als eine Fundamentalwahrheit betrachtet und den ausgedehntesten Gebrauch von ihr macht. Am deutlichsten dürfte dasjenige sein, was Thomas hierüber de verit. c. gent. lib. IV. prooem. vorträgt.

erreichen diese nur nicht (deficiunt ab eis), enthalten aber gewisse Aehnlichkeiten, gewisse praeambula zu ihnen, wie überhaupt die Natur die Vorgängerin (praeambula, Voraussetzung) der Gnade ist. Findet sich aber doch in den Aussprüchen der Philosophen dem Glauben Widersprechendes, so ist das nicht als Ausspruch der wahren Philosophie (d. h. der recta ratio), sondern als Mißbrauch derselben ex defectu rationis (d. h. als falsa ratio) zu betrachten, und es muß möglich sein, auf dem Wege der Philosophie selbst (ex principiis philosophiae) einen solchen Irrthum aufzudecken, indem man zeigt, daß es unmöglich oder nicht nothwendig ist [1]). Thomas schließt: Somit können wir in der hl. Wissenschaft von der Philosophie (Vernunfterkenntniß) einen dreifachen Gebrauch machen. Erstens zum Beweis der praeambula fidei oder derjenigen Vernunftwahrheiten, die der Glaube voraussetzt, wie daß Gott sei, daß er Einer sei und ähnliches in Betreff Gottes und der Creaturen, Wahrheiten, welche durch bloße Vernunftgründe in der Philosophie bewiesen werden. Zweitens zur Erläuterung der Glaubenswahrheiten durch Analogien [2]) (similitudines aliquas), wie z. B. Augustin

---

1) Obiges ist wörtliche Uebersetzung der Stelle super Boeth. de trin. prooem. qu. 2. art. 3 in corp. Was unmittelbar auf den letzten Satz folgt, bezieht sich auf die Distinction „unmöglich oder nicht nothwendig" und lautet: Sicut enim ea quae fidei sunt, non possunt demonstrative probari, ita quaedam contraria his *non possunt demonstrative ostendi esse falsa*, sed potest ostendi ea esse non necessaria. Dieser Satz ist wichtig. Manche nämlich glauben, daß, wenn auch der Glaube nicht direct demonstrirt werden könne, wenigstens der dem Glauben entgegenstehende Irrthum als solcher streng demonstrativ nachweisbar sei, indem sie nicht einsehen, daß das letztere nur stattfinden könnte, wenn auch das erstere stattfände, und umgekehrt, daß wenn dieses nicht stattfindet, auch jenes unmöglich ist. Vgl. ob. S. 244.

2) Ad notificandum. Die bestimmte Bedeutung dieses Ausdrucks erhellet aus dem vorausgehenden Art. 2, worin Thomas die Möglichkeit der Glaubens w i s s e n s c h a f t durch den allgemeinen Satz begründet: cum scientiae ratio consistat in hoc, quod *ex aliquibus notis alia ignotoria* cognoscantur (vgl. ob. S. 235), hoc autem in divinis contingat; constat quod de divinis potest esse scientia.

in seiner Schrift de trinitate zur Verdeutlichung der Trinität viele dergleichen aus den philosophischen Disciplinen herbeizieht. Drittens zur Widerlegung dessen, was gegen den Glauben vorgebracht wird, indem man zeigt, daß solches entweder falsch oder nicht nothwendig ist [1]). — Mit dieser Darstellung des Begriffs und der Aufgabe der theologischen, insbesondere dogmatischen Wissenschaft stimmen diejenigen, die wir in den beiden Summen des hl. Thomas, der philosophischen und theologischen, finden, im Wesentlichen überein. In der theologischen Summe [2]) wirft er die Frage auf, ob die hl. Wissenschaft eine argumentirende, beweisende (und folglich eigentliche Wissenschaft) sei. Dagegen scheint zu sprechen, daß ihr Gegenstand der Glaube ist: tolle argumenta ubi fides quaeritur (Ambros.). Angenommen indeß, sie sei eine argumentirende, so argumentirt sie entweder ex auctoritate oder ex ratione. Allein das erstere scheint ihrer Würde als Wissenschaft nicht zu entsprechen: nam locus ab auctoritate est infirmissimus (Boeth.); das andere scheint ihrem Endzweck zuwider zu sein: nam fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum (Gregor. M.). Dennoch bejaht Thomas die Frage und führt den Beweis dafür durch Hinweisung auf die andern Wissenschaften. Auch diese, die doch unbestritten als Wissenschaften gelten, wollen nicht ihre Principien beweisen, sondern nehmen diese als unantastbar an und folgern aus ihnen andere Wahrheiten, wie z. B. die Mathematik aus wenigen Axiomen die ganze Reihe ihrer Lehrsätze ableitet und beweist. So verfahre auch die hl. Wissenschaft. Die Glaubensartikel

---

1) Sic igitur in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea, quae sunt praeambula fidei, quae necessaria sunt in fidei scientia, ut ea, quae naturalibus rationibus de deo probantur, ut deum esse, deum esse unum et hujusmodi de deo vel de creaturis (a) philosophia probata, quae fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libb. de trin. utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum trinitatem. Tertio ad resistendum his, quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria.

2) P. I. qu. 1. art. 8.

(Dogmen) sind ihre Axiome, aus welchen sie andere Sätze ableitet und beweist. So folgere der Apostel Paulus (1. Cor. 15) aus der Auferstehung Christi die allgemeine Auferstehung [1]. Indessen komme hier in Bezug auf die philosophischen Disciplinen besonders in Betracht, daß die untergeordneten derselben weder ihre Principien beweisen, noch gegen solche, die sie nicht einräumen, streiten, sondern dieß der höhern, nämlich der Metaphysik überlassen, die auch gegen jenen streiten, welcher ihre Principien läugne, wenn er nur überhaupt etwas einräume, folglich ein gemeinsamer Boden für die Disputation vorhanden sei. Räume er aber gar nichts ein, so sei nicht mit ihm zu streiten, d. h. kein directer Beweis für die Wahrheit ihm gegenüber möglich, sondern nur ein indirecter, indem man seine Einwendungen löse und beseitige. Da nun die hl. Schrift (auf die sich die hl. Wissenschaft als Quelle der Wahrheit oder vielmehr als Beweismittel derselben, instrumentum doctrinae, stützt) kein höheres Beweismittel über sich habe, so streite sie (wie die Metaphysik) auch gegen den, der ihre Principien läugne, und argumentire, wenn ihr Gegner auch nur einen Punkt von demjenigen, was göttlich geoffenbart ist, zugestehe, von diesem aus gegen ihn. So streiten die Rechtgläubigen gegen die Häretiker auf Grund der hl. Schrift und mit einem Artikel des Glaubens gegen Solche, die einen andern läugnen. Wenn aber der Gegner gar nichts von dem, was göttlich geoffenbart ist, annimmt, so bleibt nur das indirecte Mittel der Beseitigung

1) Allein auch diese ist eine Dogma und nimmt unseren Glauben in Anspruch. Obige Reflexion muß also sehr cum grano salis verstanden werden; sie gibt nur erst die allerallgemeinste Anschauung von dem Wesen der theologischen Wissenschaft. Treffender würde es sein, wenn gesagt wäre: auch die Philosophie producire ihren Inhalt nicht durch bloßes Denken und aus der nachdenkenden Betrachtung der Welt für sich allein, sondern setze die Idee des Absoluten voraus. Auch das unmittelbar Folgende bewegt sich noch in sehr allgemeinen, ungefähren und bloß formellen Bestimmungen. Wie häufig solches bei den besten Scholastikern der Fall ist, wissen die, welche sie mit unbefangenem Blicke lesen.

seiner Einwürfe übrig, wenn er solche gegen den Glauben erhebt [1]). Denn da der Glaube auf die unfehlbare Wahrheit (der göttlichen Offenbarung) sich stützt und es unmöglich ist, das Gegentheil der Wahrheit (als das Wahre) zu beweisen, so ist offenbar, daß die gegen den Glauben vorgebrachten Beweise (probationes) nicht stringent (demonstrationes), sondern nur widerlegbare Argumente (solubilia argumenta) sein können. Hiernach ist auf die gegen die Zulässigkeit oder Möglichkeit der Glaubenswissenschaft angeführten Gründe zu antworten. Und zwar auf den ersten: daß wenn gleich die Argumente der menschlichen Vernunft nicht geeignet sind, die Glaubenswahrheiten zu beweisen, die hl. Wissenschaft nichts desto weniger aus den Glaubensartikeln Folgerungen auf anderes ziehen könne, wie oben (in corp.) gesagt worden. Auf den zweiten: daß der Auctoritätsbeweis (argumentari ex auctoritate) ganz eigentlich dieser Wissenschaft zukommt, weil sie ihre Principien (Wahrheiten) der göttlichen Offenbarung verdankt. Nothwendig ist, Denen zu glauben, denen Gott seine Offenbarungen mitgetheilt hat, und eine auf solche Auctorität sich stützende Wissenschaft hat das solideste Fundament [2]). Indessen gebraucht die hl. Wissenschaft auch die Auctorität der menschlichen Vernunft [3]), nicht zwar um den

---

1) Si vero adversarius nihil credat eorum, quae divinitus revelantur, non remanet amplius *ad probandum articulos fidei per rationes*, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem. Hier scheint Thomas plötzlich auf einen andern Begriff der Glaubenswissenschaft überzuspringen. Denn oben behauptete er auf das bestimmteste, daß die fides oder die articuli fidei als Axiome sich verhalten, die nicht bewiesen, sondern aus denen anderes bewiesen wird; und sofern ihm dieß Andere selbst wieder Glaubenslehren sind, so würde er von dem Begriff der Dogmatik als der objectiven Entwicklung des Dogma, was wir die kirchliche Dogmenbildung nennen, ausgegangen sein. Allein schon dort schwebte ihm der allgemeine Begriff der Erörterung des Dogma durch Vernunftgründe vor, die man in einem weitern Sinne probationes fidei per rationes nennen kann.

2) Nam licet locus ab auctoritate, quae fundatur super *ratione humana*, sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate, quae fundatur super *revelatione divina*, est efficacissimus.

3) Vgl. die obige Anmerkg.

Glauben zu beweisen (wodurch das Verdienst des Glaubens aufgehoben würde)[1], sondern um anderes, was in ihr gelehrt wird, zu verdeutlichen (ad manifestandum alia, quae traduntur in hac doctrina). Denn da die Gnade (Offenbarung) die Natur (Vernunft) nicht aufhebt, sondern vollendet[2], so folgt, daß die natürliche Vernunft dem Glauben Dienst und Folge leiste[3] (subserviat fidei) in derselben Weise, wie die natürliche Neigung des Willens dem Zug der Liebe sich unterzuordnen und zu folgen hat; weßhalb der Apostel sagt (2. Cor. 5), daß wir all' unser eigenes Denken (omnem intellectum) gefangen nehmen unter den Gehorsam Christi. Daher geschieht es (betreffend das erstere, den Dienst der Vernunft), daß die hl. Wissenschaft auch von den Auctoritäten der Philosophen Gebrauch macht, sofern sie durch die natürliche Vernunft die Wahrheit zu erkennen vermochten. Aber diese sind ihr nur gleichsam eroterische Gründe und bloße Wahrscheinlichkeiten. — Am vollständigsten und bestimmtesten entwickelt Thomas den Begriff und die Aufgabe der Glaubenswissenschaft, der „Weisheit", in der Schrift de veritate catholicae fidei contra gentiles. Zuerst gibt er hier ihre Aufgabe ganz im Allgemeinen dahin an, die katholische Glaubenswahrheit deutlich darzustellen und die ihr entgegenstehenden Irrthümer zu widerlegen[4]. Daß dieser indirecte Beweis der Wahrheit, und insoweit eine Wissen-

---

1) Oben S. 430.

2) Die Offenbarungswahrheit ist eine Erweiterung und Vertiefung der Vernunftwahrheit. Vgl. §. 14. S. 234.

3) Thomas verbindet beide Begriffe mit einander; und darin besteht eben das Eigenthümliche in der scholastischen Auffassung des Verhältnisses der Philosophie zur Theologie, daß hier das, was von dem vernünftigen Subject gilt und als eine ethische Forderung ihm gegenüber sich geltend macht, auf das objective Verhältniß der Vernunftwissenschaft zur Theologie ohne weiteres und schlechthin, also nicht bloß auf den Fall der Anwendung der Philosophie auf den Glauben, übertragen wird.

4) De verit. cont. gent. I, c. 2: veritatem, quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios.

schaft des Glaubens möglich sei, zeigt Thomas auch hier auf die uns schon bekannte Weise. Er bemerkt nämlich, daß der christliche Glaube (im engern Sinne, unterschieden von den praeambulis fidei, vgl. I, 3) die Fassungskraft der menschlichen Vernunft wohl übersteige, daß er ihr aber nicht widerspreche (also übervernünftig, nicht widervernünftig sei). Denn auch das, was der Vernunft von Natur eingepflanzt sei (insitum, inditum) sei wahr; und da auch der Glaube, so evident göttlich bestätigt, nicht als falsch angenommen werden könne: so folge, daß den Principien (Wahrheiten) der Vernunft der Glaube nicht widersprechen könne, weil nur das Falsche dem Wahren entgegenstehe [1]). Daraus folge offenbar [2]), daß alle Argumente, die dem Glauben widersprechen, keine solche sein können, die aus den Principien der Vernunft folgerichtig abfließen und die Kraft der Demonstration haben, sondern entweder nur rationes probabiles (nicht nothwendig) oder sophisticae (nachweisbar falsch) seien, so daß die Möglichkeit bleibt, den Widerspruch zu lösen [3]) und nachzuweisen, daß das auf Grund der Vernunft dem Glauben entgegen Behauptete entweder nicht nothwendig oder geradezu falsch ist. Thomas macht aber auch hier ein weiteres, ein directes Moment der Erkenntniß des Glaubens geltend.

---

1) De verit. c. gent. I. c. 7: Ea enim, quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id, quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum diffinitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est, illis principiis, quae ratio naturalis cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse.

2) Es folgt ebenso gut das Umgekehrte; Thomas setzt aber stillschweigend die Erhabenheit des Glaubens über die Vernunft voraus.

3) Ex quo evidenter colligitur, quaecunque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere: unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae; et sic ad ea solvenda locus relinquitur.

Weiter ist beachtenswerth, sagt er [1]), daß die sinnenfälligen Dinge, mit welchen die menschliche Vernunfterkenntniß der Wahrheit anhebt, Spuren der Aehnlichkeit mit dem göttlichen Sein, soweit als sie sind und gut sind, an sich tragen, aber so unvollkommene, daß sie unzureichend erscheinen, das göttliche Wesen selbst zur Anschauung zu bringen. Daher verhält sich die menschliche Vernunft zur Erkenntniß der Glaubenswahrheit, die nur den das göttliche Wesen selbst (unmittelbar) Schauenden ganz evident sein kann, in der Weise, daß sie für dieselbe gewisse Aehnlichkeiten finden kann, die aber nicht zureichen, um diese Wahrheit demonstriren oder als durch sich selbst verständlich (unmittelbar evident) erfassen zu können. Es ist aber doch nützlich, daß sich der menschliche Geist mit solchen, wenn gleich gebrechlichen Gründen für die Wahrheit des Glaubens beschäftige, nur darf man nicht wähnen und sich vermessen, als ob sie völlig begriffen oder demonstrirt werden könne. Demnach muß das Absehen des nach der Weisheit, d. i. Erkenntniß der Wahrheit Strebenden auf beiderlei Arten von Glaubenswahrheiten und auf Zurückweisung der ihnen entgegengesetzten Irrthümer gerichtet sein, sowohl auf diejenigen, zu welchen man durch Vernunftforschung gelangen kann, als auf diejenigen, welche die Vernunfterkenntniß übersteigen. Was die erstern betrifft, so sind sie durch demonstrative Gründe zu verdeutlichen und der Gegner zu widerlegen. Was die andern anbelangt, so gibt es für sie solche Gründe

---

1) Cap. 8: Considerandum etiam videtur, quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent, videlicet quod sunt et bona sunt, ita tamen imperfectum, quod ad declarandam ipsius dei substantiam omnino insufficiens invenitur ... Humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquis veras *similitudines* colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est, ut in hujusmodi rationibus quantumcunque debilibus se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio.

nicht, und ist also auch eine eigentliche (directe) Widerlegung des Gegners (Ungläubigen) nicht möglich, sondern hier kann die Absicht nur darauf gerichtet sein, die Gründe, die er gegen die Wahrheit vorzubringen hat, zu beseitigen. Die besondere Art, den Ungläubigen (positiv) zu überführen, hat sich vielmehr auf die Auctorität der Schrift zu stützen, sofern dieselbe durch Wunder göttlich bestätigt ist[1]). Denn was über die Vernunft geht, können wir nur auf die Auctorität der göttlichen Offenbarung glauben, und eben deßhalb ist die hl. Schrift, welche die göttliche Offenbarung (Wort Gottes) enthält, die letzte Auctorität für die Erkenntniß und den Beweis der Wahrheit. Es sind aber auch zur Verdeutlichung, Erläuterung und überhaupt zur Erkenntniß der die Vernunft übersteigenden Wahrheiten jene schon bezeichneten Wahrscheinlichkeitsgründe geltend zu machen, nicht zwar als solche, die den Ungläubigen widerlegen oder bekehren könnten, sondern mehr zur Uebung des Geistes der Gläubigen und zu ihrem Troste (vgl. c. 5 Ende); denn es wäre gefährlich, ihre Bedeutung und Kraft zu überschätzen, weil die Ungläubigen, wenn sie wahrnähmen, daß wir auf so gebrechliche Gründe hin der Wahrheit zustimmen, in ihrem Unglauben nur bestärkt werden könnten[2]).

---

1) De verit c. gent. I, 6 beweist Thomas, daß der Glaube an die göttliche Offenbarung in der Schrift gleichfalls ein vernünftiger sei; er zeigt, daß das Christenthum eine Thatsache sei, die mit den ihr angemessenen Selbstbeweisen begleitet und umgeben sei. Wie daher jeder einzelne Glaubensartikel eine vernünftige Erkenntniß und Rechenschaft zuläßt, so auch der Glaube überhaupt, der christliche Standpunkt. Wir finden hier das wissenschaftliche Verhältniß der Dogmatik zur Apologetik in seinen Grundzügen angegeben.

2) Cap. 9: Ex praedictis evidenter apparet, sapientis intentionem circa duplicem veritatem debere versari et circa errores contrarios destruendos: ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest; alia vero omnem rationis excedit industriam. — Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio, ut adversarius ratio

Aus dem Vorstehenden ersieht man, daß Thomas einen wesentlichen Unterschied zwischen der wissenschaftlichen Erkenntniß der Vernunftwahrheiten (der Glaubenswahrheiten im weitern Sinne, die er praeambula fidei nennt) und der eigentlichen Glaubenswahrheiten statuirt. Ein solcher Unterschied besteht denn auch in Wahrheit und begründet sich durch die einfache Ueberlegung, daß der denkende Geist sich nicht in derselben Weise mächtig erweisen kann gegenüber derjenigen Wahrheit, die er nur hat insofern sie ihm mitgetheilt ist, wie gegenüber der, die seinem eigenen Vermögen zugänglich und gleichsam sein Produkt ist, wenn auch nicht sein Produkt, sofern er bloß denkender Geist, sondern sofern er überhaupt vernünftiger Geist ist. Thomas bestimmt diesen Unterschied dahin, daß die erstere Wahrheit durch demonstrative, die letztere nur durch Wahrscheinlichkeitsgründe zu erkennen ist, daß dort der Gegner direct, hier nur indirect widerlegt werden kann. Das alles hat seine Wahrheit, es kommt nur darauf an, wie sie näherhin bestimmt und eigentlich gemeint ist. Die Ansicht der Meisten geht dahin, Thomas nehme eine im strengen Sinne demonstrative Erkenntniß Gottes, seines Daseins und Wesens, seiner Eigenschaften und seiner Einheit an, d. h. eine solche, die unabhängig von dem, was man unmittelbares Gottesbewußtsein, angeborne Gottesidee u. dgl. nennt, durch das bloße auf die sinnliche Erfahrung gestützte Denken erlangt und zur zwingenden Gewißheit gebracht werden könne. Um diese Ansicht

---

nibus convincatur, sed ut ejus rationes, quas *contra* veritatem habet, solvantur, cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit (c. 7). *Singularis vero modus*, convincendi adversarium contra hujusmodi veritatem, est ex auctoritate scripturae divinitus confirmata miraculis. Quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi deo revelante. Sunt tamen ad hujusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae *verisimiles* inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos: quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent, nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire.

richtig zu würdigen, muß man vor allem ihre Grundlage und ihre nähere Bestimmung unterscheiden. Die Vernunft ist für sich allein, unabhängig von allem andern, nur natürlich nicht von den nothwendigen Bedingungen ihrer Thätigkeit und Entwicklung, im Stande, Gott zu erkennen, seines Daseins und Wesens gewiß zu werden: diesen Satz behaupten auch wir, indem wir dabei einerseits dem Traditionalismus, der alle Gotteserkenntniß auf mündliche Ueberlieferung, auf Unterricht durch das Wort zurückführt, andrerseits dem überspannten Supernaturalismus entgegentreten, der nur die uranfängliche, unverdorbene Vernunft für fähig hält, Gott zu erkennen, die des gefallenen Menschen aber für unfähig dazu, weil gänzlich erblindet und in sich erstorben erklärt. Etwas Anderes aber ist es, wenn nun die Frage aufgeworfen wird, wie diese natürliche Gotteserkenntniß zu Stande komme, welches ihre wesentlichen Elemente oder Factoren, wie sie beschaffen und von welcher Art ihre Gewißheit sei. Diese Frage kann, unbeschadet der Wahrheit jenes ersten Satzes, der die Bedeutung einer dogmatischen Wahrheit hat, verschieden beantwortet werden; sie ist rein wissenschaftlicher Art. Man kann behaupten, die Erkenntniß Gottes, seines Daseins und Wesens sei ein Produkt des reinen Denkens (Anselm'sches Argument), oder sie sei ein Produkt des auf die sinnliche Erfahrung sich stützenden Denkens, oder sie sei ein Produkt des vernünftigen, auf die unmittelbare Gottesidee sich stützenden und in der Betrachtung der Welt ihren Rückhalt findenden, durch diese sich vermittelnden Denkens; und dieß zugleich mit der nähern Bestimmung, daß die Lebendigkeit, Kraft und Wirksamkeit der unmittelbaren Gottesidee nicht allein durch die intellectuelle, sondern auch durch die sittliche Natur des Geistes bedingt sei. Bekanntlich verwirft Thomas das Anselm'sche Argument. Es kann daher nur die Frage sein, ob er die natürliche Gotteserkenntniß in der zweiten oder dritten Weise sich denke. So wie er sich gewöhnlich ausdrückt [1]), muß man

1) Summ. theol. I. qu. 2. art. 2 in corp. u. ad 3; art. 3, besonders qu. 12. art. 12. De verit. contr. gent. I, 3. 11.

das erstere annehmen. Doch spricht er auch von einem lumen naturale, quo assentimur principiis (primis naturae inditis per se notis) [1]). Könnte dieses natürliche Licht nicht dasselbe sein, was wir das unmittelbare Bewußtsein und Gewißsein des Geistes oder der Vernunft von den höchsten Wahrheiten, was wir die Vernunftideen nennen? Welches aber auch die Ansicht des hl. Thomas in der vorliegenden Frage sein mag, jedenfalls muß es, da sie, in den von uns bezeichneten Gränzen gehalten, eine rein wissenschaftliche ist, gestattet sein, sich auch gegen sie zu erklären. Dieselbe Freiheit, welche Thomas gegenüber den Vätern in Anspruch nimmt (Summ. theol. I. q. 1. art. 8. ad 2) und wofür er sich auf den eigenen Ausspruch des hl. Augustin beruft (vgl. ob. S. 396 A.), will er auch uns sich gegenüber einräumen.

Thomas erklärt ausdrücklich [2]), daß das Dasein Gottes nicht demonstrirbar sei per causam, sondern nur per effectum, d. h. nicht a priori, sondern nur a posteriori, und daß die auf diesem Wege erlangte Erkenntniß Gottes unvollkommen sei, weil die Wirkungen, von denen wir auf die Ursache schließen, dieser nicht proportionirt sind. Daß Gott ist, würden wir demnach mit vollkommener Gewißheit und lediglich dadurch erkennen, daß wir das Dasein der Welt und diese als von einer selbständigen, außer ihr seienden Ursache hervorgebracht erkennen; aber was Gott ist, das würden wir aus dem angegebenen Grunde nur unvollkommen erkennen. Nun ist aber das „daß" von dem „was" gar nicht zu trennen und die Unterscheidung des einen vom andern lediglich abstract, so daß die Vollkommenheit der Erkenntniß des erstern mit der Unvollkommenheit des letztern, und umgekehrt diese mit jener nicht zugleich behauptet werden kann. Auch erkennt man in der That sogleich, daß der Beweis des Daseins Gottes aus der Welt als Wirkung auf Gott als

1) Super Boeth. de trin. lect. 1. qu. 1. art. 1. ad 4 (p. 353 a). Cf. de verit. contr. gent. I, 7 Ende.

2) Summ. theol. I. qu. 2. art. 2. Vgl. qu. 12. art. 12.

Ursache auf der Voraussetzung dieses Verhältnisses zwischen Gott und Welt beruht, welches der Pantheist läugnet, indem er es als ein bloßes Substantialitätsverhältniß erklärt [1]) und somit nur dann und insoweit ein wirklicher Beweis ist, wenn und inwieweit diese Voraussetzung gewiß ist. Diese Voraussetzung ist nun zwar wahr und gewiß, aber diese Wahrheit und Gewißheit ist eine der denkenden Weltbetrachtung vorausgehende; sie beruht auf der unmittelbaren Gottesidee und dem ihr beiwohnenden unmittelbaren assensus des Geistes zu derselben. Folglich, schließen wir, kommt der Beweis nur kraft des lumen naturale zu Stande, und wenn dieses nicht die Natur eines mathematischen Axioms hat, wie z. B. der Satz, daß das Ganze größer als einer seiner Theile, so ist der Beweis für das Dasein Gottes keine eigentliche Demonstration. Thomas schließt aber anders. Indem er die Meinung, daß das Dasein Gottes nicht demonstrirt werden könne, weil es unmittelbar und von vornherein gewiß sei, ausdrücklich bekämpft [2]), bemerkt er vor Allem, diese Meinung rühre daher, daß wir von Kindheit an von Gott hören und an sein Dasein zu glauben gewöhnt seien [3]). Die der denkenden Erfahrung vorausgehende Gottesidee erklärt er somit traditionalistisch und anerkennt sie nicht als ein wesentliches Moment des vernünftigen Geistes, sondern lediglich als ein Produkt der Erziehung und Gewohnheit. In seiner theologischen Summe tritt er der von uns vertheidigten Ansicht etwas näher, wenn er sagt [4]): cognoscere deum esse, in aliquo communi, sub quadam confusione est nobis naturaliter

---

1) Wie Thomas de verit. contr. gent. I, 11 selbst anführt.

2) De verit. contr. gent. I, 10.

3) Ibid. c. 11: Praedicta autem opinio provenit partim quidem ex consuetudine, qua a principio homines assueti sunt nomen dei audire et invocare. Consuetudo autem, et praecipue quae est a principio, vim naturae obtinet (wer denkt hier nicht an die pelagianische Erklärung der Erbsünde?), ex quo contingit, ut ea, quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter tenentur, ac si essent naturaliter et per se nota.

4) P. I. qu. 2. art. 1 ad 1.

insertum. Sed hoc non est simpliciter cognoscere deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens. In der That ist der allgemeine Begriff Gottes, in den der denkende Geist den Inhalt der unmittelbaren Gottesidee zunächst faßt, eben sofern er noch unbestimmt ist, nur erst eine allgemeine, unklare und incomplete Erkenntniß des Seins und Wesens Gottes. Man muß aber fragen, woher diese allgemeine und noch confuse Erkenntniß Gottes komme und was sie zu bedeuten habe. Nach Thomas kann sie nur der unbestimmte Begriff des absoluten Seins sein, entsprungen aus der allgemeinen Anschauung des endlichen Seins überhaupt, der sofort durch die denkende Betrachtung des letztern in particulari zu dem concreten Begriff und damit zur Erkenntniß Gottes selbst fortbestimmt wird. Da indeß diese nur unter der Voraussetzung des Causalitätsverhältnisses zum Ziele kommen kann und ohne sie nicht über den Begriff des absoluten Seins hinauskommt, so kehrt auch hier die Forderung wieder, die Gottesidee in der Vernunft als die eigentliche Grundlage der Erkenntniß Gottes durch denkende Betrachtung der Welt zu statuiren.

Die Nothwendigkeit dieser Forderung ergibt sich auch aus theologischen Gründen. Thomas selbst macht sich den Einwurf[1]), daß die Behauptung der Demonstrabilität des Daseins Gottes unzulässig scheine, indem eben dieses Dasein Gottes ein Glaubensartikel sei. Denn was Sache des Glaubens ist, kann nicht demonstrirbar sein, quia demonstratio facit *scire*, fides autem de *non apparentibus* est (ad Hebr. 11, 1). Wir können hinzufügen, daß der Apostel (Hebr. 11, 6) ausdrücklich sagt: Ohne Glauben ist es nicht möglich, Gott zu gefallen; denn wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist, und denen, die ihn suchen, ein gerechter Vergelter wird. Auch schließt das allgemeine Glaubensbekenntniß der Kirche in dem Artikel *credo* in deum vor Allem die Wahrheit, daß Gott ist,

---

1) Summ. theol. I. qu. 2. art. 2.

in sich. Thomas erwiedert auf den Einwurf: die Wahrheit, daß Gott ist, und anderes dergleichen, was durch die natürliche Vernunft von Gott erkennbar ist (Röm. 1, 19 f.), sind keine eigentlichen Glaubensartikel, sondern Vorläufer zu denselben (praeambula ad articulos fidei) [1], und es hindere nichts, fügt er bei, daß diese Wahrheit, die an sich demonstrirt und gewußt werden kann, von solchen gläubig angenommen werde, welche die Demonstration nicht fassen [2]. Durch jene Bemerkung wird der Einwand direct beseitigt, aber freilich auf eine Weise, wodurch weitere und noch viel tiefer greifende Zweifel aufgeregt werden. Denn wenn die genannten Vernunftwahrheiten keine eigentlichen Glaubenswahrheiten, sondern nur Voraussetzungen der letztern sind, so würde daraus folgen, daß den Weg zum Glauben nur diejenigen finden, welche jene (philosophische) Erkenntniß der Vernunftwahrheit sich zu erwerben im Stande sind. Solchen Einwendungen begegnet Thomas durch die andere Bemerkung, daß, was für den einen Sache der selbstthätigen Vernunfterkenntniß ist, für einen anderen Sache des Glaubens sein könne. Er läßt es aber hiebei nicht bewenden, sondern geht zu der Behauptung fort, daß der Mensch auch über das, was durch bloße Vernunft von Gott erkannt werden könne, durch unmittelbare göttliche Offenbarung unterrichtet werden mußte und unterrichtet worden sei, und daß somit auch diese Wahrheiten ihm als Glaubensartikel vorgelegt seien [3]. Hat er sie daher in jenem Betracht als bloße prae-

1) Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile.

2) Nihil tamen prohibet, illud quod secundum se demonstrabile est et *scibile*, ab aliquo accipi ut *credibile*, qui demonstrationem non capit. Vgl. 2. II. qu. 1. art. 5 in corp. u. ad 5.

3) Summ. theol. I. qu. 1. art. 1. Ad ea etiam, quae de deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina: quia veritas de deo per rationem investigata a paucis, et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum homini proveniret, a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in

ambula fidei bezeichnet, so begreift er dieselben jetzt als *prima credibilia,* in quibus omnes fidei articuli implicite continentur [1]); und wenn er dort dieselben als Sache des Glaubens nur für diejenigen hinstellt, die der wissenschaftlichen Erkenntniß nicht fähig sind, so bezeichnet er sie jetzt als Glaubensartikel für alle ohne Ausnahme. Nun behauptet Thomas zugleich mit allen Vätern, daß in Ansehung der eigentlichen und im engern Sinn sogenannten Glaubensartikel ein demonstratives Wissen nicht möglich sei, weil dieß das meritum fidei aufheben würde (S. 430), in Bezug auf die prima credibilia aber gibt er ein solches zu, obwohl auch sie von Gott fide tenenda vorgeschrieben und unmittelbar geoffenbart sind. Hiedurch hat Thomas selbst der Ansicht, die Vernunftwahrheit in Betreff des Daseins Gottes u. dgl. sei schlechthin demonstrirbar, d. h. unabhängig von allem, was man unmittelbares Gottesbewußtsein oder Vernunftglauben nennt, erkennbar und erweisbar, Abbruch gethan und sie als unhaltbar erwiesen, um nicht zu sagen, er habe sich in einen Widerspruch mit sich selbst verwickelt [2]). Wenn das

---

deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit, quod de divinis per divinam revelationem instruerentur. Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi. Die weitere Ausführung gibt Thomas de verit. cont. gent. I, 4, an deren Schluß es heißt: Et ideo oportuit per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi. Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea etiam, quae ratio investigare potest, *fide tenenda praeciperet, ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore.*

1) Summ. theol. 2. II. qu. 1. art. 7: Omnes articuli (fidei) implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur deus esse et providentiam habere circa hominum salutem juxta illud ad Hebrae. 11, 6. In esse enim divino includuntur omnia, quae credimus in deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo existit; in fide autem providentiae includuntur omnia, quae temporaliter a deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem.

2) Wie dieß Estius u. A. behaupten. Dieser sagt (in 1 sentt. dist. 3. §. 3): Sed huic videtur obstare (nämlich der Behauptung der Demonstra=

Verhältniß der sogenannten Vernunftwahrheit zu der im engern Sinn positiven oder geoffenbarten Wahrheit in der von Thomas angegebenen Weise aufgefaßt wird und beide unter den Begriff der unmittelbaren Offenbarung subsumirt werden sollen, so fordert die Consequenz dieses Gedankens unausweichlich die Annahme, daß die erstere der Erkenntniß der Vernunft für sich nicht modo demonstrativo zugänglich sein kann. Ueberhaupt ist die ganze Auffassung des bezeichneten Verhältnisses bei Thomas und den übrigen Scholastikern, wiewohl ihr Kern, daß der christliche Offenbarungsglaube die reine Vernunftwahrheit von Gott in sich schließt, unangreifbar erscheint, doch viel zu äußerlich, als daß sie in der gegebenen Form festgehalten werden könnte. Doch davon kann an diesem Ort nicht weiter die Rede sein.

Die Scholastiker im engern Sinne dieses Wortes, wie Anselm von Canterbury, Abälard, Petrus Lombardus, Alexander von Hales, Albertus M., Thomas, Bonaventura, Duns Scotus u. A., charakterisirt das Streben, den kirchlichen Glauben, wie er in der Lehre der Kirche ihrer Zeit ausgesprochen und ihrem kirchlichen Bewußtsein unmittelbar gegenwärtig war, dialektisch zu vermitteln und eine speculative Erkenntniß desselben herzustellen und zu begründen. Dieser Richtung zur Seite ging eine andere, die der sog. positiven Theologen, wie Robert von

bilität des Daseins Gottes), quod fides hujus articuli, deus est, non tantum exigatur ab iis, qui rationum naturalium sunt incapaces, sed ab omnibus Christianis et ad baptismum venientibus, quantumcumque doctis et ingeniosis; id quod satis et ex symbolo et sententia apostoli (ad hebrae. 11) allegata, imo et ex consuetudine ecclesiae eam fidem exigentis videtur probari. Quod etiam sic ostenditur: Si enim fides illius articuli tantum exigeretur ab iis, qui demonstrationem non capiunt, et alii hoc idem tenerent per demonstrationem; cum fides sit notitia certior scientia demonstrativa sequeretur, homines indoctos et hebetes habere certiorem cognitionem hujus propositionis, deus est, utpote per fidem, quam alios doctos atque subtiles et in rerum divinarum contemplatione multum versatos, utpote habentes tantum demonstrativam de deo scientiam, quod est absurdum.

Deutz, Walter von St. Victor u. A. Ihnen war es mehr nur um die positive Begründung des Dogma durch Zeugnisse der Schrift und Ueberlieferung zu thun, nicht um speculative Erkenntniß desselben durch die Mittel der Dialektik und Metaphysik. Vielmehr reagirten sie nicht nur gegen das Uebermaaß, sondern selbst gegen das ganze Wesen dieser, wie ihnen schien, völlig neuen Methode der Glaubenslehre und beschuldigten die Vertreter derselben der Heterodoxie, während sie von diesen als Feinde der Wissenschaft und als Unwissende verachtet wurden [1]).

Auch die mystischen Theologen traten theilweise in Opposition gegen die eigentliche Scholastik, oder verbanden wenigstens das mystische Element mit dem scholastischen, weil sie fanden, daß die dialektische und philosophische Theologie einseitig nur den Verstand beschäftige, das Herz aber leer und kalt lasse. Männer dieser Art waren der hl. Bernhard, Hugo und Richard von St. Victor, Bonaventura u. A. Sie suchten das Praktische mit dem Theoretischen, das subjectiv gläubige mit dem objectiv wissenschaftlichen Erkennen in einer ähnlichen Weise zu verbinden, wie es schon Clemens von Alexandrien gethan hatte. Was sie wollten, ist nicht das bloße Verständniß des Glaubensinhaltes durch den denkenden Geist, sondern die innere Erfahrung seiner Wahrheit mit allen Kräften der Seele, ein potenzirter, im Geiste nach allen Richtungen lebendiger Glaube, die Weisheit in diesem sowohl theoretischen als praktischen, subjectiven und objectiven Sinne, deren Gipfel ein Schauen der Wahrheit, eine Versenkung in

1) Bulae. hist. Univers. Paris. sec. IV. diss. IV: Ob novitatem hujusce methodi non caruerunt haereseos suspicione ejus professores, atque inter eos et veteres seu veteris instituti fautores exortum est immortale bellum. Quippe illi, ut omnis novitas placet, ad se discipulos omnes traducebant, ingeniique praecellentioris et acutioris famam obtinebant; isti, qui aliter edocti fuerant, non facile dedoceri se patiebantur aut ignorantiae accusari. Hinc in scholis decertationes, extra scholas famae detractationes, dum isti stupidi et asini, illi haeretici audiebant. Cf. Klüpfel, instit. theol. dogm. I. p. 215.

Gott und unmittelbare Vereinigung der Seele mit ihm ist. Wir finden dieses mystische Element schon bei Anselm (S. 417 ff)., wir finden es ebenso auch bei Thomas in jener übernatürlichen Erkenntniß, die er als eine Anticipation der künftigen seligen Anschauung Gottes erklärt und von der durch die denkende Betrachtung der Welt vermittelten Erkenntniß des Glaubensinhaltes, der fides ex auditu unterscheidet [1]). Mit Recht haben die Mystiker als Weg zu dieser Erkenntniß nicht den Aristoteles, nicht Dialektik und Philosophie, sondern die Abziehung des Gemüthes von der Welt, die Abtödtung des Fleisches, Abschließung des Geistes nach außen, Einkehr in sein Innerstes und bußfertigen Sinn bezeichnet. An dieser Zeichnung der mystischen Richtung im Unterschied von der scholastischen mag es genügen, um zu erkennen, daß die Geschichte der Dogmatik als objectiver Wissenschaft mit ihr sich nicht näher einzulassen hat.

Von besonderem Interesse für uns ist die Betrachtung der systematischen Behandlung des Dogma von Seiten der Scholastik, der dogmatischen Systeme derselben.

Anselm von Canterbury, von welchem die erste großartige Behandlung des Dogma nach dem Grundsatze der fides quaerens intellectum ausging, die durch ihre Einfachheit, Klarheit und Bündigkeit sich sehr vortheilhaft vor den spätern, einem äußerlichen logischen Formalismus mehr und mehr verfallenden Darstellungen auszeichnet, hat in keiner seiner Schriften das Ganze des christlichen Glaubens zusammengefaßt, wohl aber die Hauptparthien desselben einzeln abgehandelt, nämlich die Lehre vom Dasein und Wesen Gottes und von der göttlichen Trinität (Monologium, Proslogion und de fid. trin.), sowie speciell die Frage von dem Ausgang des hl. Geistes (de process. Spirit. S.

1) Vgl. de verit. contr. gent. lib. IV. prooem. P. Gratry will diese übernatürliche Erkenntniß des Göttlichen, die wesentlich subjectiver Natur ist, als objectiv wissenschaftliche angesehen wissen. Dieser große Irrthum zieht sich durch sein ganzes Buch von der Erkenntniß Gottes hindurch und ist die eigentliche Grundlage desselben.

contr. Graec.); ferner die Lehre von der Freiheit des Willens, dem Ursprung des Bösen und dem Sündenfalle (de lib. arbitr. u. de casu diabol., de concept. virginal. et original. peccato), von der Incarnation und der Erlösung durch den Tod des Gottmenschen (cur deus homo?), von der Uebereinstimmung des göttlichen Vorherwissens und der Gnadenwahl mit der Freiheit des Willens. Mit Uebergehung der ersten, noch mannigfach unvollkommenen Versuche, den christlichen Glauben systematisch zusammenzufassen, wie sie in den Sentenzenbüchern eines Robert von Pullein u. A. vorliegen, fassen wir das bekannte Werk des Petrus Lombardus, quatuor libri sententiarum, näher ins Auge. Es ist dieses Werk für die damalige Zeit eine außerordentlich glückliche Leistung, die nicht bloß bei seinem Erscheinen, sondern noch Jahrhunderte nachher die Theologen in solchem Maaße befriedigte, daß man es fast ausschließlich beim gelehrten Unterricht in der Theologie als Lehrbuch zu Grund legte und in einer langen Reihe von Commentaren erläuterte, erweiterte und theilweise auch berichtigte. Der Lombarde geht bei der Anlage seines Werkes von dem Satze Augustin's (de doctrin. christian.) aus, daß jede Lehre doctrina rerum oder signorum sei, entweder Sachen oder Zeichen und Ausdrücke für Sachen zum Gegenstand habe. Die christliche Lehre, bemerkt er (distinct. 1) sei beides, eine Lehre theils von Sachen, theils von Zeichen. Von jenen handeln die drei ersten Bücher und der Tractat von der Auferstehung im vierten; von diesen alles übrige im vierten Buch, und sind darunter hauptsächlich die Sacramente verstanden [1]). Wiederum nach Augustin (l. c.) theilt er die Sachen zunächst in zwei Klassen: solche, welche man genießen (frui) und solche, die man gebrauchen (uti) soll, d. h. solche, welche als letztes und höchstes Ziel in Betracht kommen und somit um ihrer selbst willen angestrebt werden, nämlich Gott und die göttlichen Per-

1) Estius, Comment. in IV lib. sent. praef. in 1 sent. praef. in IV sent.

sonen, und solche, welche bloß Mittel dazu sind, nämlich die Welt und die weltlichen Dinge. Die dritte Klasse der Dinge bilden die Subjecte, welche genießen und gebrauchen, nämlich die vernünftigen Creaturen. Demgemäß handelt [1]) der Lombarde im ersten Buch von Gott und der göttlichen Trinität, in der ersten Abtheilung des zweiten von der Welt und den geschaffenen Dingen, in der zweiten Abtheilung desselben von der vernünftigen Creatur, den Engeln und Menschen, und in der dritten Abtheilung von dem freien Willen und der göttlichen Gnade, von den Tugenden und Lastern, d. h. von dem wirklichen guten oder schlechten Gebrauchen und Genießen der Dinge; im dritten von der Erlösung, durch welche der Mensch nach Aufhebung der Sünde, d. h. des verkehrten Gebrauchens und Genießens der Dinge, in jenen Zustand zurückgebracht wird, in welchem er sie recht gebraucht und genießt. Diese äußerliche, dem christlichen Lehrstoff ganz fremde Eintheilung in Sachen und Zeichen ist, wie man aus dem Angegebenen sieht, die Ursache, weßhalb die Lehre von den Sacramenten völlig getrennt erscheint von der Erlösungs- und Gnadenlehre, mit der sie doch unmittelbar zusammenhängt. Denn die Sacramente sind die Mittel oder Wege, auf welchen das in Einem für Alle gegebene Heil an die Einzelnen gebracht und auf Grund des Glaubens durch die göttliche Gnade in ihnen verwirklicht wird. Sodann hat jene Eintheilung bewirkt, daß die Lehre von der Gnade und dem freien Willen, welche eine zweifache ist, und die man theils vor und unabhängig von der Sünde, theils unter der Voraussetzung derselben darzustellen hat, an einem Ort vorkommt, und daß von der Gnade des Erlösers vor der Erlösung gehandelt wird. Nur in Bezug auf die Lehre von den Tugenden ist dieses unsystematische Verfahren vermieden, sofern diese nicht nur aus zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, sondern auch an zwei verschiedenen Stellen, einmal am Ende des zweiten und

---

1) Vgl. **Bonaventura**, compend. princip. in IV lib. sent. Opp. Tom. VI. p. 204. ed. Mogunt.

dann am Ende des dritten Buchs abgehandelt sind. Einen störenden Einfluß auf die systematische Einheit und Gliederung des Ganzen übte zuletzt noch die von Petrus Lombardus eingeschlagene und von seinen Nachfolgern beibehaltene Zusammenfassung der Dogmatik und Moral. Außerdem ist noch bemerkenswerth, aber nicht nachahmungswürdig, daß der Lombarde [1]) im ersten Theil mit der Trinitätslehre beginnt und hierauf erst von den göttlichen Eigenschaften handelt.

Als die gereifteste Frucht der scholastischen Theologie muß die *Summa* totius theologiae [2]) des heil. Thomas v. Aquin betrachtet werden, sowohl in Hinsicht auf systematische Einheit und Gliederung des Stoffes, als rücksichtlich der wissenschaftlichen Tiefe in der Ausführung und der dogmatischen Reinheit in der Auffassung der christlichen Lehre. Gegenstand (Subjekt, nach dem scholastischen Sprachgebrauch) der sacra doctrina ist Gott [3]); ihr ganzer Inhalt ist theologischer Art und betrifft entweder Gott selbst (sein Dasein, Wesen, seine Eigenschaften und Persönlichkeit) oder die Welt in ihrer Beziehung auf Gott als deren Grund und Endziel. Er bekämpft namentlich die äußerliche Auffassung dieses Inhalts als Sachen und Zeichen von Seiten des Lombarden, sowie die zu enge Auffassung desselben in dem Begriff der opera reparationis, oder des ganzen Christus, d. h. des Hauptes und der Glieder.

---

1) Und neuerlich wieder z. B. Strauß.

2) Thomas hat seine Summe, wie er selbst angibt, nicht für die profectos, sondern für die incipientes, novitios doctrinae geschrieben; er wollte ferner nur das Nothwendigste in aller Kürze darstellen, und dieß in einer systematischen Aufeinanderfolge. Consideravimus namque, sagt er im Prolog, hujus doctrinae novitios in iis quae a diversis scripta sunt plurimum impediri: partim quidem propter *multiplicationem* inutilium quaestionum, articulorum, et argumentorum, partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum *ordinem disciplinae* sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi etc.

3) P. 1. qu. 1. artic. 7.

Aber auch der von Thomas aufgestellte Gesichtspunkt ist insofern zu weit, als die philosophia prima, die Metaphysik oder philosophische Theologie ihren Gegenstand und Inhalt gerade so bestimmen muß, wie Thomas den der heil. Wissenschaft bestimmt; man muß den der übernatürlichen göttlichen Oekonomie als nähere Bestimmung damit verbinden. — In der Verbindung der Moral mit der Dogmatik zur Einheit ist ihm die sacra doctrina speculative und practische Wissenschaft zugleich, doch ist sie ihm mehr speculativer oder theoretischer als practischer Art, quia *principalius* agit de rebus divinis, quam de actibus humanis, d. h. das anthropologisch Practische ordnet sich dem theologisch Speculativen unter. — Das Ganze zerfällt in drei Theile, von welchen der zweite in zwei Abtheilungen zerlegt ist. Der erste Theil handelt von Gott an und für sich und inwiefern er der Urgrund aller Dinge ist. Der zweite von Gott als dem Endziel des Menschen und von den menschlichen Handlungen, welche dahin führen oder davon abführen; und zwar die prima secundae von diesen Handlungen im Allgemeinen, die secunda secundae von denselben im Besondern. Der dritte, von dem Gottmenschen als dem Erlöser, von den sieben Sacramenten und den letzten Dingen. Der erste Theil enthält nach der Einleitung (quaest. 1) die Lehre von dem Dasein und den Eigenschaften Gottes (qu. 2—26), die Trinitätslehre (q. 27—43) und die Lehre von Gott dem Schöpfer aller Dinge; und zwar a) von der Schöpfung überhaupt (q. 44—49), b) von der Schöpfung der Geisterwelt, deren ursprünglichen Beschaffenheit und Abfall (q. 50—64), c) von der Schöpfung der Körperwelt (q. 65—74), d) von der Schöpfung des Menschen als der zugleich körperlichen und geistigen Creatur, von seinen Anlagen und Kräften (q. 75—90), und seiner Beschaffenheit im Zustande der Unschuld [1]) (q. 91—102),

1) Von dem Sündenfall des Menschen ist erst später an zwei verschiedenen Stellen die Rede, nämlich I^ma^ II^dae^ de peccatis, II^da^ II^dae^ de superbia.

e) die Lehre von der göttlichen Weltregierung [1]) (q. 103—119). In der prima secundae [2]) handelt Thomas a) von der Seligkeit (beatitudo) als dem letzten Endziel des Menschen (q. 1—5), b) von den menschlichen Handlungen, durch welche die Seligkeit erlangt oder verloren wird, und zwar von dem Allgemeinen derselben (von dem Freiwilligen und Unfreiwilligen, von den Umständen ꝛc.) (q. 6—21), c) von den Handlungen, welche der Mensch mit andern lebenden Wesen gemein hat, d. i. von den sinnlichen Begierden und Leidenschaften, von dem appetitus concupiscibilis (amor, odium, desiderium seu concupiscentia, abominatio, delectatio, tristitia seu dolor) und irascibilis (spes, desperatio, audacia, timor, ira) (q. 22—48) [3]), d) von den Zuständen überhaupt (habitus) als innerlichen Principien der menschlichen Handlungen [4]) (q. 49—54), e) von der Tugend im Allgemeinen (q. 55—70), f) von den Fehlern und Sünden, insbesondere der Erbsünde (q. 71—89), g) von den Gesetzen als den Normen der menschlichen Handlungen [5]) (q. 90—108), endlich h) von der Nothwendigkeit der göttlichen Gnade, um zum letzten Ziel zu gelangen (q. 109—114). Unter der Voraussetzung der göttlichen Gnade handelt Thomas in

1) Wovon übrigens vieles Specielle schon in dem Vorhergehenden vorgekommen ist.

2) Die Unterabtheilung des zweiten Theiles rührt nicht von Thomas, sondern von seinen Schülern her, wie **Bannes**, Comment. in summ. Tom. I. p. 3. bemerkt.

3) Dieser Tractat wird, wie Gregor von Valencia in seinem Commentar (Tom. II. p. 373) bemerkt, von den Commentatoren häufig überschlagen.

4) Die Seelenvermögen sind ebenfalls solche Principien, und zwar die nächsten; von ihnen aber ist schon im ersten Theil (de anima) gehandelt worden.

5) Wenn die menschlichen Handlungen dem Gesetze gemäß sind, so erreicht der Mensch sein Endziel (die beatitudo), wenn sie davon abgehen — nicht. Nachdem daher von diesem letzten Ziel, sodann von den menschlichen Handlungen und von ihren innerlichen Principien gesprochen worden ist, muß zuletzt noch von ihrer Norm, dem Gesetze, die Rede sein.

der secunda secundae speziell von der Rechtfertigung und dem Heile, namentlich a) von den drei theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe) und ihren Gegensätzen (q. 1—56), b) von den vier Cardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigkeit), auf welche sich alle übrigen zurückführen lassen, und ihren Gegensätzen (q. 57—182), c) von den verschiedenen Ständen und Aemtern (q. 183 bis Ende). Im dritten Theile handelt Thomas zuerst von der Menschwerdung des Sohnes Gottes (q. 1—59), sodann von den sieben Sacramenten als den instrumentalen Ursachen, durch welche uns die Gnade der Erlösung durch Christus zugewendet wird (q. 60 ff.). Die Lehre von den Sacramenten der Taufe, der Firmung und des Abendmahls ist von ihm selbst noch ausgearbeitet; den Tractat über das Bußsacrament hat er unvollendet hinterlassen, und ist dieser wie die Lehre von den übrigen Sacramenten und den letzten Dingen aus seinem Commentar zu den Sentenzen des Lombarden ergänzt worden [1]). Thomas selbst spricht sich über die vorstehende Gliederung des Systems der heiligen Wissenschaft folgendermaßen aus: da es der Zweck der scientia sacra ist, die Erkenntniß Gottes darzustellen, nicht nur wie er an und für sich selbst ist, sondern auch wie er Grund und Endziel aller Dinge, insbesondere der vernünftigen Creatur ist (qu. 1. art. 7), so ist in ihr zu handeln: 1) von Gott; 2) von der Bewegung (motu) der vernünftigen Creatur auf Gott hin; 3) von Christus, welcher, als Mensch, für uns der Weg zu Gott ist [2]). Es handelt also der 1. Theil: a) vom Wesen Gottes, b) von dem Unterschied der Personen, c) von dem Hervorgang der Geschöpfe aus Gott. Der 2. Theil handelt von dem Menschen, sofern er das Princip seiner Handlungen in sich selbst (in seiner Freiheit) besitzt, nud enthält die erste Abtheilung desselben das Allgemeine, die zweite das Specielle der theolo-

---

1) Diese nachgetragenen Stücke citirt man: Thom. summ. in supplementis III^iae^ partis.

2) P. 1. qu. 2. prolog.

gischen Moral [1]). Der 3. Theil wird so eingeleitet: Weil unser Erlöser Jesus Christus, indem er sein Volk von den Sünden befreite, uns den Weg der Wahrheit an sich selbst gezeigt hat, auf welchem wir zur Seligkeit des unsterblichen Lebens durch die Auferstehung gelangen können; so ist zur Beendigung des ganzen theologischen Geschäftes nothwendig, auf die Betrachtung des letzten Ziels des menschlichen Lebens, sowie der Tugenden die dahin führen und der Laster, die davon abführen, die Betrachtung über den Erlöser selbst und seine dem menschlichen Geschlechte erwiesene Wohlthaten folgen zu lassen. Diese Betrachtung zerfällt in drei Abschnitte und handelt: a) von dem Erlöser, b) von seinen Sacramenten, durch welche wir das Heil erlangen, c) von dem Ziel des unsterblichen Lebens, zu welchem wir durch ihn gelangen [2]).

Dieß ist das großartige Lehrgebäude des Fürsten der Scholastik. Bei aller Bewunderung, welche es verdient, läßt sich doch nicht verhehlen, daß es den Anforderungen, welche wir jetzt an ein System der christlichen Lehre machen, nicht entspricht. Es kommen in demselben viele Materien bloß anthropologischer und kosmologischer Natur vor, welche aus der Theologie auszuscheiden, und andere, welche andern theologischen Disciplinen zuzuweisen sind. Dieß ist aber ein Mangel, welchen Thomas mit seiner ganzen Zeit gemein hat. Ebenso ist es auf Rechnung der damals üblichen Verbindung der Dogmatik mit der Moral, welche übrigens von Thomas auf eine vortreffliche, meisterhafte Weise bewerkstelligt worden, ganz allein zu setzen, daß die Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung vor der von der Erlösung abgehandelt ist. Was die Methode der Behandlung des Einzelnen betrifft, so wird jeder Lehrgegenstand in die Form der Frage gekleidet, welche nach Aufführung der Argumente pro und contra direct gelöst (in corp. artic.) und sofort indirect, durch Beantwortung der Argumente contra, er-

1) 1. IIdae prolog. 2. IIdae prol.
2) P. III. prolog.

örtert wird. Die Stellung der Frage sowohl, als noch mehr die Hervorhebung und Belegung der in ihr liegenden oder durch sie angeregten Momente durch Auctoritäten, scheint ganz willkührlich und zufällig zu sein. In der That ist sie es nun freilich nicht, aber es fehlt doch die Nachweisung und Rechtfertigung des eingeschlagenen Verfahrens. Sodann ist es ein Mangel, daß philosophische und positive Sätze, und unter diesen wieder solche, welche von sehr ungleicher Art sind, wie patristische Sentenzen und Schriftstellen, auf gleicher Linie neben einander aufgeführt werden. Aber auch das ist mehr scheinbar, insofern der Inhalt und das Ziel, auf welches die Darstellung ausgeht, stets aus der innersten Mitte der christlich kirchlichen Lehre genommen, und nur der Beweis dafür nicht geführt ist.

In der Schrift de veritate fidei contra gentiles findet sich in der Hauptsache dieselbe Eintheilung und Gliederung des Stoffes, nur daß hier das durch Vernunft Erkennbare von dem die Vernunfterkenntniß Uebersteigenden geschieden und jenes in den 3 ersten, dieses in dem letzten (4.) Buche abgehandelt ist. Aber auch dieser Stoff wird ganz in derselben Weise eingetheilt und unter dieselben Gesichtspunkte gefaßt, wie die bloße Vernunftwahrheit [1]).

Mit dem 14. Jahrhundert beginnt die Scholastik von der

---

1) De verit. contr. gent. I. 9: Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea, *quae de deo ratio humana investigare potest*, *primo* occurrit consideratio de his, quae deo secundum se ipsum conveniunt (Lib. I.). *Secundo* vero de processu creaturarum ab ipso (Lib. II.). *Tertio* autem de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem. Lib. IV. c. 1. (prooem.): oportet *eadem via procedere in his*, *quae supra rationem creduntur*, qua in superioribus processum est circa ea, quae ratione investigantur de deo: ut primo scilicet ea tractentur, quae de ipso deo supra rationem credenda proponuntur, sicut est *confessio trinitatis;* secundo autem (c. 27 seqq.) de his quae supra rationem a deo sunt facta, sicut *opus incarnationis et quae sequuntur ad ipsam* (sacramenta); tertio vero (c. 79 seqq.) ea qua supra rationem in ultimo hominum fine exspectantur, sicut *resurrectio et glorificatio corporum*, *perpetua beatitudo animarum* et quae his connectuntur.

Höhe herabzusteigen, auf welche sie sich in dem vorhergehenden erhoben hatte. Von jetzt an hielten sich die meisten sehr ängstlich an den hl. Thomas oder an Duns Scotus, welche der Stolz der beiden großen Orden der Dominikaner und Franciskaner waren. Die Rivalität dieser Orden erzeugte im 14. Jahrhundert die Schulen und Parteien der Thomisten und Scotisten, und erhielt sie fortan so lange, als die Orden selbst sich in Blüthe und Kraft zu erhalten vermochten. Für die Fortbildung der Wissenschaft haben diese Parteien nicht viel geleistet, indem sie häufig nur solche Punkte gegen einander erörterten, gegen welche sich die Wissenschaft fast gleichgültig verhält, wie die berühmte Frage von der unbefleckten Empfängniß Mariens, oder auch solche, welche mehr einer spitzfindigen Grübelei, als ächtem Scharfsinn Nahrung gaben, wie die Frage, ob das auf die Erde geflossene Blut Christi in hypostatischer Einheit mit der Gottheit des *λόγος* geblieben sei. Doch waren auch eigentlich wissenschaftliche Fragen Gegenstand ihrer Befehdungen; so die philosophische über die Realität der Universalien, in welcher Scotus von Thomas abwich, und die theologische über den freien Willen, die Erbsünde und die Gnade. In diesen theologischen Lehrstücken hielten sich die Thomisten strenger an Augustin, die Scotisten aber trugen eine freiere Lehre vor, und eine dritte Partei, die Augustinianer oder Aegidianer (von Aegidius von Rom), schloß sich noch enger an Augustinus an, den sie aber nicht selten einseitig auffaßte und prädestinatianisch erklärte. Von diesen drei Parteien wurde der Same zu den spätern, nach dem Tridentinum ausgebrochenen Streitigkeiten unter den katholischen Theologen ausgestreut. Aber an eigentlich selbständigen Leistungen ist die Geschichte dieser theologischen Parteiungen und Streitigkeiten sehr arm. Die Theologen schwuren auf die Worte ihrer Meister in dem engherzigsten Sinne, und erst die Jesuiten wagten sich freier gegen die Schulauctoritäten, namentlich auch selbst gegen die des Thomas zu benehmen. Doch finden sich im 14. Jahrhundert auch solche Männer,

welche ihrer Anhänglichkeit an die beiden großen Doctoren, den Thomas und Duns Scotus, ungeachtet eine selbstständige Stellung einnahmen und in der dialectischen Theologie nicht Unbedeutendes leisteten, z. B. Durandus a Sancto Porciano aus der Schule des Thomas und Wilhelm Occam aus der des Scotus. Dieser erneuerte den Nominalismus des Roscelin in eigenthümlicher Weise und brachte ihn dergestalt in Aufnahme, daß derselbe von ihm ab immer mehr zur Herrschaft kam, obgleich die Sorbonne und der Apostolische Stuhl beständig und mit Recht ihn verwarfen, sofern in seinem Gefolge factisch und nothwendig die Heterodoxie mehr oder weniger sich einstellte. Im 15. Jahrhundert war die Scholastik im raschen Sinken begriffen. Unter den wenigen bedeutendern Vertretern, welche sich noch fanden, verdienen Antonin von Florenz (besonders für die Moral wichtig) und Gabriel Biel Erwähnung. Es traten gegen die Scholastik und für eine einfachere Behandlungsart der christlichen Lehre durch Wort und That Männer auf, wie Peter d'Ailly, Nicolaus von Clemange, Nicolaus von Cusa und Johann Gerson. Die Restauration der classischen und orientalischen Philologie, die Bekanntschaft mit den Originalwerken der griechischen Philosophen, des Plato und Aristoteles zumal, der bessere Geschmack und die classische Bildung, welche sich jetzt verbreiteten, vollendeten ihren Sturz. Wie die scholastische Periode mit dem Erlöschen der classischen Geistesbildung sich einleitete, so vollendete sich mit dem Wiedererwachen derselben ihr Fall, und fing eine neue Wissenschaft sich zu bilden an.

Die Urtheile, welche die spätere Zeit über die Scholastik fällte, waren meistens wegwerfend und hart. Doch ist darin ein großer Unterschied zwischen der unmittelbar auf sie gefolgten Zeit des 15ten und 16ten und der neuern des 18ten und 19ten Jahrhunderts. Damals rügte man ihre wirklichen Fehler, wenn auch nicht ohne große Uebertreibung und schonungslose, unbillige Härte, oder man setzte sich ihr aus dem Standpunct der mystischen Theologie entgegen. Die unendliche Zersplitterung der

christlichen Lehre, die endlose Breite ihrer Darstellung, die unerquicklichen, oft in bloße Spitzfindigkeiten auslaufenden Speculationen und das Uebermaaß des logischen Zeuges verdienten jede Rüge [1]; auch konnten das 15te und die folgenden Jahrhunderte sich ihres bessern Geschmacks, ihrer classischen und orientalischen Sprachenkunde, ihrer vollständigern und genauern Kenntniß der griechischen, besonders platonischen und aristotelischen Philosophie rühmen. Aber außerdem daß jene Vorwürfe mehr die untergeordneten Geister der scholastischen Periode, als ihre ächten Repräsentanten, einen Anselm, Thomas, Bonaventura, mit Recht trafen, blieb ihr immer noch vieles, was aller Anerkennung, ja der Bewunderung werth war. Die spätere Zeit der rationalistischen Aufklärung vermochte begreiflich keinen guten Faden an ihr zu finden. Lange war diese Zeit mit ihrer auf das Ausleeren gerichteten Tendenz und ihrer leeren Bildung nicht einmal im Stande, den Standpunct der Scholastik auch nur zu begreifen. Hatte man es aber endlich doch soweit gebracht, so trat man ihr von dem eigenen glaubenslosen, halbgläubigen oder verkehrt gläubigen Standpuncte entgegen. Wie die Reformatoren sich zu ihr stellten, werden wir später sehen. Das Urtheil der subjectiven Schriftgläubigkeit über sie mußte immer gegen sie ausfallen. Hören wir nur Einen aus dieser zahlreichen Classe, und zwar einen Philosophen. Sigwart [2]) erkennt als den eigentlichen Endzweck der Scholastik: das theologische Dogma aus dem Gebiete des Glaubens in das des Wissens umzusetzen, ohne auch nur eine Bestimmung desselben preiszugeben; das sei aber ein „an sich verkehrtes Unternehmen". Denn bei aller Ehrfurcht für die hl. Schriften und bei dem unbedingten Glauben an ihren Inhalt als unmittelbare und übernatürliche göttliche Offenbarung müsse doch gewiß derjenige, welcher die Geschichte der christlichen Kirche und ihre Dogmatik kenne, zugeben, daß die Dogmen Bestimmungen an sich haben,

1) Vgl. M. **Canus**, loci theolog. Lib. IX. c. 1 u. 7.
2) Geschichte der Philosophie 1. Bd. S. 341. 343.

welche theils Erfindungen menschlichen Scharfsinns und Witzes, theils aus Mißverständniß der biblischen Urkunden hervorgegangen seien, also Dinge, die sich unmöglich zu wissenschaftlichen Gedanken umbilden lassen. Derselbe Schriftsteller ist geneigt, die Scholastiker für versteckte Rationalisten zu halten [1]). Aber hier hebt eine Behauptung die andere auf. War es nämlich der Hauptzweck derselben, das ganze Dogma wissenschaftlich zu denken, so konnten sie keine Rationalisten sein; waren sie aber dieses, so konnte jenes nicht ihre Absicht gewesen sein. Also blieb nichts Anderes übrig, als diese Absicht für eine bloß vorgespiegelte zu halten und an der Ernsthaftigkeit derselben zu zweifeln; ein Gedanke, welcher sicher der grundloseste ist, der je über sie ausgesprochen wurde. Man kann die Meinung hegen, daß die Scholastiker ihre Aufgabe mit nur geringem Erfolg gelöst hätten, aber man kann nicht, wie es geschah, die Schuld daran dem Dogma beimessen. Doch es gelang den Scholastikern die Lösung ihrer Aufgabe viel besser, als man gemeinhin annimmt, und gerade deßhalb gelang sie ihnen so gut, weil sie das ganze Dogma zu ihrem Ausgangs- und Zielpunkt genommen haben. Das kirchliche Dogma ist dieses ganze Dogma, welches übervernünftig, aber nicht widervernünftig ist. Nimmt man demselben auch nur eine seiner Bestimmungen, so wird es entweder auf den Vernunftinhalt reducirt, oder zur Absurdität gestempelt. Was der Protestantismus als Mißverständniß der hl. Schrift und als Erfindung menschlichen Scharfsinns und Witzes bezeichnet, das ist in der That nur der ganze christliche Inhalt und die objektive Dialectik desselben in der kirchlichen Dogmenbildung. Deßhalb ist auch von

---

1) Weil sie nämlich der wahren dialectischen Methode folgend keine der entgegengesetzten Bestimmungen des Dogma ausschließend festhalten wollen, sondern zwischen ihnen gleichsam hin- und hergehen, d. h. sie zur Einheit vermitteln, so hat man dieß für ein skeptisches Zurückhalten der eigenen Meinung genommen und dahinter eine Art von Rationalismus gewittert (Sigwart, a. a. O. S. 318 f.), welcher aus Furcht vor Verketzerung nicht wagte offen hervorzutreten.

der weitern Behauptung [1]), daß das kirchliche Dogma nur in einer falschen, sophistischen Dialectik sich sein angemessenes Organ habe schaffen können, das gerade Gegentheil wahr. Wenn man sagt: die Scholastiker hätten eine Menge spitzfindiger, in das kleinste Detail eingehender Fragen aufgeworfen und sie entweder durch dialectische Kunstgriffe aufgelöst oder aber mit den Worten abgewiesen: sacra scriptura docet (Sigwart a. a. O. S. 318 f.); so ist einzuräumen, daß sie in dem Gebrauche der Dialectik vielfach das Maaß überschritten. Daß sie aber die aufgeworfenen Fragen nur durch dialectische Kunstgriffe lösten und somit ihre ganze dogmatische Wissenschaft nur in einem fortgesetzten Mißbrauch der Dialectik bestehe, ist eine grobe Unwahrheit. Jedes methodische Verfahren ist als solches ein künstliches, jede Wissenschaft eine τέχνη. Aber zwischen Kunst und Kunstgriff ist ein großer Unterschied. Als methodische Forscher besaßen und übten die Scholastiker die Kunst der Dialectik, die dialectischen Kunstgriffe aber, dergleichen wir ebenfalls bei ihnen finden, verhalten sich nur als Ausnahme von der Regel. Wo sie aber vermittelst ihrer Dialectik eine Auflösung der sich entgegenstehenden Bestimmungen nicht fanden, wie z. B. selbst Thomas in Betreff der ewigen und zeitlichen Schöpfung; da beriefen sie sich freilich einfach auf das Wort der Offenbarung und beruhigten sich dabei, wie dieß nicht erst sie, sondern von jeher alle orthodoxen und wahrhaft gläubigen Lehrer gethan haben im Unterschied von den Häretikern, die wenn sie eine Lehre nicht begriffen, von derselben zurücktraten und sich eine eigene ihrem Verstande gemäß zuschnitten.

In der vollen Anwendung der Dialectik auf den dogmatischen Inhalt liegt die eigentliche Stärke der Scholastiker als Theologen, wogegen die positive Seite der Glaubenswissenschaft, die biblische und die kirchlich traditionelle Beweisführung nur sehr mangelhaft von ihnen vollzogen wurde. Betrachten wir sie aber als Philosophen, so stand ihre Philosophie

---

1) Sigwart a. a. O. S. 344.

weit niedriger als ihre Dialectik. Den Gegensatz des Nominalismus und Realismus vermochten sie nicht bis auf sein letztes Princip zurückzuführen und daher weder eine ganze Erkenntnißlehre, noch eine ganze Metaphysik aufzustellen, sondern nur die dahin einschlägigen einzelnen Probleme zu lösen.

§. 22.

Die neuere Zeit.

Die scholastische Dogmatik charakterisirt das überwiegend verstandesmäßige, logische und dialectische Verfahren in Behandlung des Dogma, wobei die dogmatischen Grundlagen, das biblische und dogmengeschichtliche Element verhältnißmäßig vernachlässigt sind. Im 13. Jahrhundert hatte sie durch Thomas und Duns Scotus ihren Höhepunkt erreicht. Von da an tritt das eigentlich speculative Element immer mehr zurück und ein bloß logischer Formalismus gewinnt die Oberhand: das kennzeichnet ihren Verfall.

Hiegegen trat unter dem Einfluß der großen Ereignisse des 15. und 16. Jahrhunderts (§. 19) eine wohlberechtigte Reaction ein, deren Motive jedoch sehr verschieden waren.

Die biblischen Studien wurden in der Kirche immer gepflegt, und fanden selbst in der Blüthezeit der Scholastik eine zum Theil glänzende Vertretung, wie unter anderm die biblischen Commentare des Fürsten der Scholastik beweisen. Auch hatte die scholastische Behandlung des Dogma von vornherein an den positiven und biblischen Theologen ein wohlthätiges Gegengewicht gefunden. Im 16. Jahrhundert aber erwachte eine Vorliebe für die biblischen Studien, welche den Aristoteles und die Sententiarier in Vergessenheit zu bringen drohte [1]). Es wurde das Studium der biblischen Sprachen, namentlich auch

---

1) Historisch-politische Blätter, Jhg. 1847. 19. Bd. 1. Hft.: die Wissenschaften beim Ausbruch der Kirchentrennung.

der hebräischen und ihrer Dialecte eifrig getrieben und von der Kirche gefördert (Concil. Viennense) [1]. Dazu kam das unmittelbare religiöse Interesse, das um diese Zeit mächtig erwachte und in den zur Mystik hinneigenden Geistern eine eigenthümliche Richtung nahm. Die mystische Geistesrichtung konnte sich von Anfang an mit der trockenen, überwiegend verstandesmäßigen aristotelischen Scholastik nicht befreunden. Eine so rein theoretisch und objectiv gehaltene Wissenschaft des Glaubens, bei der das Gemüth gänzlich leer ausgeht und die für das subjectiv praktische Interesse (das Seelenheil) so völlig unfruchtbar sich erweist, schien ihnen nicht allein unnütz, sondern selbst verderblich, eine wahre Ertödtung des lebendig machenden Glaubens. Im Zusammenhange mit diesem Motiv war es die Ueberzeugung Vieler, daß gerade das unmittelbar christliche Dogma, die Lehre von dem Verderbniß des natürlichen Menschen, von der Macht der Sünde und von der Kraft und Wirksamkeit der göttlichen Gnade in Christo in der scholastischen Doctrin durch fremdartige philosophische Elemente getrübt und überhaupt nicht zu ihrem wahren und vollen Ausdruck gelangt sei. Die Schuld davon glaubte man Aristoteles, d. h. der Anwendung der aristotelischen Philosophie auf das Dogma beimessen zu müssen. Von diesem Standpunkte aus drang man auf die gänzliche Beseitigung und Verabschiedung des Aristoteles in der Theologie, auf Vereinfachung der Dogmatik durch Zurückgehen auf die Bibel und die patristische Lehre, besonders auf Augustin. Diese Bestrebungen fanden vielfach Anklang; wir haben darüber eine bezeichnende Aeußerung Luthers aus dem Jahre 1516, also von der Zeit seines reformatorischen Auftretens [2], worin er sagt, daß auf seiner Universität (Wittenberg) Gottlob die biblische Theologie und Augustin glücklich vorschreiten und Aristoteles und die Sententiarier immer tiefer sinken. Einige Decennien später versichert uns Bajus, daß seine Methode, eben

---

1) Hist. pol. Blätter a. a. O. S. 32.
2) Hist. pol. Blätter a. a. O. S. 31.

die biblisch-patristische, in Belgien mehr Anhänger zähle, als die scholastische.

Diese Tendenz, die sich bei Bajus und seines Gleichen als eine bloß formelle ankündigte (was sie in der That nicht war), konnte in der katholischen Kirche aus mehrfachen Gründen nicht durchdringen, hauptsächlich deßhalb nicht, weil der Ausschluß der philosophischen Theologie (speculativen Dogmatik), wie man immer erkannte, an sich unberechtigt und thatsächlich nicht durchführbar ist. Auch gewahrte man sogleich, daß hinter der neuen Methode eine neue Theologie, ein eigenthümliches subjectives christliches Bewußtsein sich verbarg, das sich dem kirchlichen, von der Scholastik vertretenen Dogma opponirte und unter der Auctorität der Bibel und des Augustinus zur Geltung bringen wollte. Dazu kam das Zusammentreffen mit den gleichartigen Bestrebungen der Reformatoren, wodurch diese Tendenz zurückgedrängt und selbst in dem, was an ihr wahres war, aufgehalten wurde. Somit blieb die Scholastik von dieser Seite unerschüttert und wir sehen sie ihre Herrschaft, mit wenigen Unterbrechungen, bis in das 18. Jahrhundert erstrecken.

Daß die Reformatoren der bezeichneten Tendenz nach einer Reform der Dogmatik sich anschlossen, konnte nicht anders erwartet werden. Die Reformation hat in ihr ihren eigentlichen Quell- und Stützpunkt. Das christliche Bewußtsein der Reformatoren, das ihr ganzes Wesen erfüllte und beherrschte, war von demjenigen, das in der scholastischen Doctrin seinen objectiven Ausdruck gefunden hatte, gänzlich verschieden. Den Grund dieser Verschiedenheit, beziehungsweise der Verdorbenheit der scholastischen Doctrin fanden sie in der Einmischung der Philosophie in das Gebiet des Glaubens, in der der menschlichen Vernunft angepaßten Auslegung der Schriftlehren [1]), in ihrem Aristotelismus. Man berief sich gegen sie auf die Lehre der alten

1) Melanchthon, loci theol. (ed. I. Corpus Reformat. ed. Bindseil. Vol. XXI. p. 86): quia sic interpretabantur scripturas, ut simul vellent tamen rationis humanae judicio satisfieri.

Kirche, namentlich auf Augustin; doch fand man, besonders anfänglich, selbst den letztern noch zu schwankend [1]), und hielt sich somit ausschließend an die Bibel.

Wir müssen den dogmatischen Standpunkt der Reformatoren noch genauer kennen lernen.

Luther, von dem die Reformation in Deutschland ausging, und dessen unerschrockenes und gewaltiges Wesen sie auch unter der Gunst der damaligen Zeitverhältnisse durchsetzte, war von eigenthümlicher, zur Mystik hinneigender Geistesrichtung. Vermöge derselben konnte er sich in die scholastische Theologie, die er zu Erfurt unter dem „Eisenacher Doctor" Jodokus studirte, schlechterdings nicht finden; in eine Theologie, in welcher der kalte zergliedernde Verstand mit dem Inhalte des Glaubens nicht anders verfuhr, als z. B. der Geometer mit einem Feld, das er ausmessen, dessen Flächeninhalt er nach Ruthen und Schuhen bestimmen will; eine Theologie, in der der Heide Aristoteles mit seiner Logik, Dialektik und Metaphysik hauste, wie wenn der Glaube nichts als eine Domäne für das philosophische Denken wäre; eine Theologie endlich, die das subjective Interesse des Gläubigen gänzlich unberücksichtigt läßt und indem sie den Glauben rein objectiv und theoretisch behandelt, dem Gemüth mit seinem subjectiv praktischen Interesse keinerlei Nahrung bietet. Diese Theologie, je mehr er sich mit ihr befaßte, erfüllte ihn mit immer größerm Haß. Es charakterisirt diesen Haß, wenn Luther sagt, er würde den Aristoteles für den Teufel halten, wenn er kein Mensch gewesen wäre [2]). Er nennt ihn, den er auch, und mit mehr Verstand als St. Thomas und Scotus gelesen haben will, einen Lügner und Buben, einen Erzstultum, müßigen Esel, eingefleischten Teufel, auch Narristotelem [3]). Die

---

1) Melanchthon l. c.

2) Epp. lib. I. ep. 8. Vgl. Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs. 1. Bd. S. 45.

3) Arnold, unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie. 3. Thl. S. 93. a. 2. Thl. S. 570 ff.

Scholastik kennzeichnet er mit den Worten des Apostels (Col. 2, 8) als ignorantia veritatis und inanis fallacia, und die Academien, auf welchen sie gelehrt wird, nennt er wegen ihres Zusammengehens mit Aristoteles die lupanaria des Antichrist. Luther gehörte zu Geistern, in denen das unmittelbare religiöse Gefühl vorherrscht und das individuelle Seligkeitsinteresse alle andern zum Schweigen bringen möchte. Daher geht ihm der christliche Glaube in dem subjectiv praktischen Bewußtsein der göttlichen Begnadigung in Christo auf. Solchen Geistern ist es zuwider, in die Unterscheidungen und Denkvermittlungen einzutreten, die aus der Reflexion auf ihn entspringen und durch die der Geist sich seiner Wahrheit denkend zu bemächtigen sucht. Statt darin die Befriedigung eines legitimen Interesses des Geistes zu erkennen, das durchaus von dem des Glaubens selbst verschieden ist, erscheint es ihnen als eine Beeinträchtigung des letztern; daher sie dagegen reagiren und ihr unmittelbares subjectives Bewußtsein an den objectiven Inhalt des Glaubens, wie er durch das darauf gerichtete vernünftige Denken sich bestimmt, als Maaßstab anlegen. Auf diese Weise kommen sie, ihnen selbst unbewußt, zu einer objectiven Bestimmung des Glaubens, die aber nothwendig einseitig und unwahr ist. Wir werden das noch deutlicher zeigen können. Das christlich religiöse Bewußtsein ist allerdings das Bewußtsein der eigenen sittlichen Unfähigkeit und Erlösungsbedürftigkeit und die Gewißheit, daß der Mensch all' sein Heil der Gnade Gottes in Christo verdanke. In dieser seiner Unmittelbarkeit ist es der eigentliche Heerd der religiösen Gesinnung (pietas) und die Seele des religiösen Lebens überhaupt. Etwas anderes ist es aber, wenn nun gesagt werden soll, welches seine objective Wahrheit, wie es zu verstehen sei. Darüber entscheidet das unmittelbare Bewußtsein als solches nicht, sondern das hinzutretende Denken, durch welches bestimmt wird, was darin liegt. So entsteht das Dogma, das nichts anderes als das objectiv gedachte christliche Bewußtsein, der allgemeine (kirchliche) und insofern objective christliche Glaube ist. Die Wissenschaft setzt ihn nach seinen einzelnen Bestimmungen

auseinander und sucht den speculativen Begriff desselben, in dem er sich dem denkenden Geiste bewährt, zu gewinnen. Ist nun das christlich religiöse Bewußtsein in einzelnen Subjecten so gestimmt, daß es sich gegen die objectiven Bestimmungen seines Inhaltes, durch die es sich dem vernünftig denkenden Geiste als wahr erweist, verwahrt, in dem Wahne, daß durch sie der Reinheit, Innigkeit und Energie des christlich religiösen Bewußtseins und der christlichen Frömmigkeit und somit auch der Wahrheit Eintrag geschehe —, ist es in solcher Weise gegen die Vernunft fanatisch geworden; so wird die christliche Wahrheit einseitig und falsch bestimmt, ein unwahres und falsches Dogma aufgestellt. Denn das Denken selbst läßt sich doch nicht verbannen; man kann nicht in der Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins verharren, das Denken macht sich stets irgendwie, so oder anders, in Bezug auf dasselbe geltend. Luther und seine Gesinnungsgenossen wollen, in dem vorhin bezeichneten Wahne befangen, nicht begreifen, daß die sittliche Unfähigkeit oder Unfreiheit (servitus peccati) mit der metaphysischen Freiheit (liberum arbitrium) einheitlich zusammenbesteht, ja daß sie nur unter Voraussetzung und auf Grund der letztern als eine sittliche (den Menschen verantwortlich vor Gott machende) denkbar ist. Sie verwerfen daher diese Unterscheidung als Verdunklung der einfachen Wahrheit, als pelagianische Trübung des christlichen Bewußtseins. Dieses Bewußtsein kennt in seiner Unmittelbarkeit freilich jenen Unterschied nicht, sofern es die Wahrheit nur erst im Gefühle oder in ihrer unbestimmten Allgemeinheit besitzt; er gehört der Reflexion, dem Denken der Wahrheit, dem Gebiete der Erkenntniß an und entsteht dann, wenn man sich fragt, was will dieses religiöse Gefühl oder diese allgemeine religiöse Idee besagen. Da unterscheidet der zergliedernde Verstand das eine vom andern, Freiheit und Gnade, sittliches Vermögen (Natur) und sittliche Zuständlichkeit (Beschaffenheit), und an dieser wieder das persönliche und das überkommene, das natürliche und das übernatürliche Moment, und sucht sofort die Einheit im Unterschiede zu gewinnen,

d. h. die Wahrheit zu begreifen. Werden nun diese Unterschiede, wie sie das vernünftige Denken des christlichen Bewußtseins macht [1]), nicht anerkannt, sondern verworfen; so ist dieß nicht etwa nur ein Verharren in der Unmittelbarkeit desselben, sondern es ist ein Urtheil des reflectirenden Verstandes, kraft dessen an die Stelle der Einheit im Unterschied eine den Unterschied ausschließende Einheit, d. h. an die Stelle des wahren ein unwahrer Begriff des Inhalts des christlichen Bewußtseins gesetzt wird; die Macht der Sünde wird als eine natürliche, die sittliche Freiheit ausschließende, als necessitas peccandi, und die Macht der Gnade desgleichen als eine absolut determinirende, irresistible gefaßt. Man verwirft jene Unterscheidungen im Namen des judicium spiritus — im Gegensatze zu dem judicium rationis humanae, das sie macht — d. h. im Namen seines subjectiven religiösen Geistes, und bezeichnet sie als „aristotelische Spitzfindigkeiten." Dieses Verfahren tritt, wie wir bald sehen werden, in der ersten Ausgabe der Melanchthon'schen Loci so deutlich und so ausdrücklich hervor, daß darüber gar kein Streit sein kann. — Es kommt aber noch ein ganz anderes unmittelbar praktisches Moment in Betracht, welches auf das dogmatische Bewußtsein der Reformatoren in der gleichen Richtung mitbestimmend eingewirkt hat. Luther war in seinem Gewissen beunruhigt; ihn bewegte das Verlangen, seiner Seligkeit sicher und gewiß zu sein, zu wissen, wie und worin man sich derselben ohne Zagen getrösten dürfe [2]). Jene Unruhe machte ihm die Welt unleidlich, dieses Verlangen trieb ihn in's Kloster. Aber das Kloster gab ihm den Frieden der Seele nicht und konnte ihn ihm, so wie er ihn suchte, nicht geben. Je mehr er nun über das, was ihn innerlich beunruhigte und bewegte, nachdachte, desto klarer wurde ihm, daß alles menschliche Thun, daß auch die härtesten Büßungen, Abtödtungen und die pünktlichste Beobachtung aller Ordensregeln ihn seiner

---

1) Vgl. die obige Stelle der loci Melanchthons.

2) Planck, Geschichte des protestant. Lehrbegriffs. I. S. 57.

Seele Seligkeit nicht absolut gewiß machen könnten. Sofort schloß er, daß alle diese Werke nicht nur nicht verdienstlich, daß sie vielmehr unnütz, ja schädlich seien, weil sie die nach ihrem Heil verlangende Seele von der einzig wahren Quelle desselben, der unverdienten Gnade Gottes in Christo, die wir im Glauben ergreifen, abziehen und so ein falsches Vertrauen auf eigene Würdigkeit in uns nähren. „Es ahndete seiner Seele, daß es einen andern Grund unserer Beruhigung geben müsse, als das Bewußtsein eigener Güte und Gerechtigkeit, wenn auch nicht bloß Beobachtung äußerer Vorschriften darunter verstanden werden sollte, weil Menschen, die nicht geflissentlich untreu mit sich selbst umgehen wollten, niemals dieß Bewußtsein in dem gehörigen Grade erhalten könnten" [1]), d. h. niemals ihrer Seligkeit absolut gewiß werden könnten, weil die sittliche Würdigkeit, die eigene Güte und Gerechtigkeit immer eine mangelhafte ist. So schloß denn Luther, weil er die eigene sittliche Würdigkeit als absoluten Grund der Seligkeit nicht anerkannte, dieselbe auch als bedingten Grund, als Mitfactor und wesentliches Moment überhaupt aus, und baute sie allein und ausschließend auf Gottes Gnade. Dieß war ein Sprung, aber er mußte ihn machen, wenn er dabei blieb, daß der Mensch seiner Seligkeit absolut gewiß und sicher sein sollte. Er erzählt es selbst, und wir begreifen es wohl, wie es ihn einen langen und harten Kampf kostete, bis er sich zu diesem Gipfel seiner Soteriologie emporgearbeitet hatte. Immer drängte sich ihm der Gedanke auf an die eigenen Werke als mitwirkende Ursache des Heils, und immer verscheuchte diesen Gedanken wieder sein Verlangen nach absoluter Heilssicherheit, wobei ihm die irrige Voraussetzung zu Hilfe kam, als ob (nach der bisherigen Lehre) die eigenen Werke für sich, unabhängig von der göttlichen Gnade und aus eigener Kraft das Heil auswirken sollten [2]). So befestigte sich ihm seine Lehre von dem allein

1) Planck, a. a. O. S. 58.

2) Diese irrige Vorstellung, die Luther sich von der Kirchenlehre ein-

rechtfertigenden Glauben; sein subjectives Heilsbedürfniß, das Verlangen, seines Heils absolut gewiß und sicher zu sein, diese praktische Seite seines christlichen Bewußtseins ist die eigentliche Quelle derselben. Ihren Widerspruch mit der Kirchenlehre hob er durch Berufung auf die Bibel, den Widerspruch gegen die Vernunft — denn sie ist ja doch augenfällig ein grober Anthropomorphismus — durch die Verwerfung ihrer Auctorität auf.

Das auf solche Weise sich geltend machende religiöse Bewußtsein tritt der objektiven, durch das vernünftige Denken (die Philosophie) vermittelten Wissenschaft des Glaubens nothwendig feindselig entgegen. Diesem Bewußtsein war es nicht bloß gleichgültig, wie das vernünftige Urtheil über seinen Inhalt lautete, ob es ihn zuläßig und mit der Vernunft übereinstimmend, oder ihr widersprechend finden möchte, sondern es erkannte gerade darin das Merkmal seiner Aechtheit und Reinheit, daß es sich über den Widerspruch mit der Vernunft hinwegsetzt und sich ihr zum Trotz behauptet [1]). Ist eine Lehre nur fest in der Schrift begründet, sagt Chemnitz [2]), so braucht man sich darum nicht zu kümmern, wenn sie auch eine philosophische Absurdität in sich schließt. Als ob die Schrift etwas lehren könnte, was der Vernunft widerspricht! Wie die Reformatoren wohl bemerkt hatten, daß die alte Dogmatik und ganz

---

gebildet hatte, und jener Sprung in der Argumentation correspondiren sich. Beide drücken sich schon in einem Briefe Luthers vom Jahr 1516 aus. Fervet aetate nostra tentatio praesumptionis in multis et iis praecipue, qui justi et boni esse omnibus viribus student, ignorantes justitiam dei, quae in Christo est nobis effusissime donata et gratis; quaerunt in se ipsis tamdiu operari bene, donec habeant fiduciam standi coram deo, veluti virtutibus et meritis ornati, quod est impossibile. Fuisti tu (der Brief ist an einen Augustinermönch Spönlin in Memmingen gerichtet) apud nos in hac opinione, immo errore; fui et ego: sed et nunc quoque pugno contra istum errorem et nondum expugnavi. Epp. lib. I. ep. 9. b. Planck a. a. O.

1) Man vergl. die Aeußerungen Luther's über die absolute Prädestination in der Schrift de servo arbitrio.

2) Examen concil. Trident. P. I. p. 266.

besonders die Scholastik der menschlichen Vernunft, folglich auch der Philosophie in Sachen der höhern Wahrheit ein Urtheil einräumte, und nicht gemeint war, sie für völlig erblindet zu erklären oder nur in weltlichen Dingen für urtheilsfähig zu halten; wie sie es ausdrücklich als einen Fehler rügten, daß die Frühern die hl. Schrift immer nur so zu erklären strebten, daß dabei ein Widerspruch mit der Vernunft vermieden würde: so erkannten sie ebenso klar und gestanden es offen, daß die christliche Lehre nach ihrer Auffassung mit der Vernunft und Philosophie im Widerspruch sich befinde [1]). Wir begreifen somit, weßhalb sich die Reformatoren mit so großer Heftigkeit gegen die Scholastik erklärten, und in ihr nichts als eine Verdunkelung des Evangeliums, eine Verwirrung und Verwicklung seiner einfachen Lehre, eine Trübung derselben durch den Beisatz menschlicher Meinungen erblicken konnten [2]). „Die Sor-

---

1) **Melanchthon**, loci theolog. (I. ed.) p. 86: Ego, quandoquidem non sequar *hominum* opiniones, et *simplicissime* et *planissime* rem exponam, quam vere *obscurarunt* autores tum veteres (patres) tum novi (scholastici), quia sic interpretabantur scripturas, ut simul vellent tamen rationis humanae judicio satisfieri. Parum civile videbatur docere, *necessario* peccare hominem, crudele videbatur, reprehendi voluntatem, si non posset se a vitio ad virtutem convertere. Ideo et plura viribus humanis, quam par erat, tribuere, et mire *variarunt*, cum *rationis judicio viderent ubique refragari scripturas*. Et in hoc quidem loco (de hominis viribus), cum *prorsus christiana doctrina a philosophia et humana ratione dissentiat*, tamen sensim irrepsit philosophia in Christianismum, et receptum est impium de libero arbitrio dogma, et *obscurata* Christi beneficentia per *prophanam* illam et *animalem rationis nostrae sapientiam*. Mit welchem Beifall die Melanchthonische Schrift von den Freunden der Reformation, und besonders von Luther selbst aufgenommen wurde, dessen muß man sich hier erinnern, um zu wissen, daß solche Anschauungen wie die obigen keineswegs singulär, sondern ein Gemeingut der reformatorischen Partei waren. Luther erklärte die loci theol. als ein Buch, das nicht allein der Unsterblichkeit, sondern auch der Aufnahme in den kirchlichen Canon würdig sei. „Leset alle patres und sententiarios, so ist es doch alles nichts dagegen." **Bindseil**, Corp. Reformat. Vol. XXI. p. 78.

2) **Melanchthon** l. c. und in der Apologie Luther's gegen die

bonne, sagt Luther [1]), die Mutter aller Irrthümer und Ketzereien, hat eine recht schändliche Erklärung von sich gegeben, da sie geschrieben, daß dasjenige, was in der Theologie wahr ist, auch in der Philosophie wahr sei, und hat noch dazu alle diejenigen als Ketzer verdammt, welche das Gegentheil glauben." Kurzum, man stellte sich auf den Standpunkt des Irrationalismus, statt auf den des Supernaturalismus, und erklärte die Schriftlehre statt nur für übervernünftig, für widervernünftig. Das konnte vernünftiger Weise nur unter der Voraussetzung geschehen, daß die Vernunft nicht vernünftig, sondern, wie Luther sagte, eine geborene Närrin sei; und dieß konnte wieder nur dahin verstanden werden, daß sie von Gott und den göttlichen Dingen für sich nichts vernehme, sondern nur in den natürlichen und zeitlichen oder weltlichen Dingen, wiewohl auch hier nur als gesunde Vernunft (vor dem Fall), die Wahrheit zu erkennen vermöge [2]). Daraus folgte, daß die Vernunft von dem Gebiete der Theologie ferne zu halten sei, in dem sie doch nur Verwirrung und Unheil anzurichten vermöchte [3]).

Auf diese Weise hätte es im Protestantismus zu einer Wissenschaft des Glaubens überhaupt nicht kommen können, ja im Grunde nicht einmal zu einem Glaubensbekenntniß oder Dogma; denn die Auslegung der Schrift, die Auffassung und das Verständniß ihres Inhalts ist ohne Vernunftthätigkeit und vernünftiges Urtheil auf rein übernatürliche Weise gar nicht

---

Sorbonne. Calvin. institut. christ. relig. III. c. 2. §. 1 seqq. Vgl. Melch. Canus, loc. theol. lib. VIII. c. 1.

1) Luther's Werke, X. Bd. S. 1396.

2) Die Belegstellen bei Strauß, christliche Glaubenslehre I. S. 313 ff.

3) Luther (Werke, VIII. S. 2121): Man soll die Philosophiam mit der Theologie nicht vermengen, sondern Eins von dem Andern auf's Allerweislichste zu scheiden wissen. III. S. 1321: Ich habe oft davon gesagt, und wollte es je mächtig gern, daß wir von einander schieden diese zwei Reiche, das Wort und die Vernunft; denn die Vernunft, wie schön und herrlich sie auch ist, so gehört sie doch in das Weltreich allein, da hat sie ihre Herrschaft und Gebiete. Aber im Reiche Christi da hält allein Gottes Wort die Oberhand.

möglich. Da aber eine absolute Trennung der Offenbarung von der Vernunft gegen die Natur der Dinge ist, so sehen wir sie auch thatsächlich nicht durchgeführt, vielmehr nur eine von der bisherigen abweichende, ihnen eigenthümliche Verbindung beider in Anwendung gebracht. Von jener subjectiven Voreingenommenheit aus verwerfen die Reformatoren die kirchliche Schriftauslegung (das kirchliche Dogma) und stellen ihr eine andere entgegen, indem sie jene als von dem judicium rationis humanae beeinflußt, ihre eigene aber als judicium spiritus (sc. sancti in scripturis et per scripturas loquentis), das Urtheil der Kirche als das der bloß natürlichen, das eigene Urtheil als das der erleuchteten Vernunft kennzeichnen. In diesem Verfahren ist Methode, aber man sieht auch deutlich, daß es auf einer petitio principii beruht.

Die loci theologici Melanchthon's, die erste Lehrschrift der Reformation, sind in der bisher beschriebenen Weise zu Stande gekommen. Melanchthon will die vornehmsten Artikel der christlichen Lehre, das was in der Schrift hauptsächlich zu suchen ist, kurz darstellen; die Stellen hervorheben, bei denen die Leser der hl. Schrift eigentlich zu verweilen haben, und nicht auf dunkle und verwickelte Disputationen sich einlassen, die mehr von der Schrift abziehen, als in sie einführen. Den scholastischen Commentaren erklärt er sich abhold, weil sie pro Christi doctrina aristotelicas argutias geben, weil in ihnen vieles sich finde, was von der Philosophie, von der Schätzung der menschlichen Vernunft ausgehe und dem Urtheil des Geistes schnurstracks zuwider sei. Man gehe irre, wenn man die Form des Christianismus anderswoher, als aus den kanonischen Schriften ableite [1]). Indem Melanchthon die loci sofort der Reihe nach aufführt, nennt er, wie das nicht anders möglich, zuerst Gott, die Einheit Gottes, Dreieinigkeit, Schöpfung; aber er handelt diese Stücke nicht ab. Die unbegreiflichen Geheimnisse der Gott-

1) Melanchthon, loci theolog. (erste Ausgabe vom Jahr 1521) in der Zuschrift an Pletener. Bindseil, Corp. Reformat. Vol. XXI. p. 82 seq.

heit, sagt er, beten wir besser an, als daß wir sie erforschen; die scholastischen Disputationen darüber hätten sich fruchtlos erwiesen, und nur das Evangelium und die Wohlthat Christi verdunkelt.[1]) Dagegen könne man kein Christ sein, wenn man die übrigen Artikel nicht kenne: die Macht der Sünde, die Wirkung des Gesetzes, die Gnade Christi; aus ihnen werde, was Christus sei, erst erkannt. Christum erkennen, heiße seine Wohlthaten erkennen, nicht aber wie die Scholastiker thun, seine beiden Naturen und die Modi der Menschwerdung betrachten. Das sei christliche Erkenntniß, wenn man wisse, was das Gesetz fordere, woher die Kraft es zu erfüllen komme, woher man Nachlassung der Sünden erlange, wie man den schwachen Geist aufrichte und das bekümmerte Gewissen tröste. Habe doch auch der Apostel Paulus, da er in dem Briefe an die Römer ein Compendium der christlichen Lehre geschrieben, nicht über die Mysterien der Trinität, die Art der Menschwerdung, die active und passive Creation philosophirt. Er seinerseits werde daher einen kurzen Umriß derjenigen Lehrstücke oder loci geben, qui Christum tibi commendent, qui conscientiam confirment, qui animum adversus satanam erigant.

Man sieht hieraus, wie die überwiegende Richtung der Reformatoren auf das subjectiv praktische Christenthum eine Ausscheidung des dogmatischen Stoffs bewirkt hat, die vom objectiven wissenschaftlichen Standpunkte unzuläßig ist. Man ersieht ferner, daß sie überhaupt gegen den objectiven Charakter der christlichen Lehre reagiren, und nur ein subjektiv praktisches Wissen zulassen wollen. Was Wunder, wenn sie sich gegen die Philosophie und ihre Anwendung auf die christliche Wahrheit als eine Verdunkelung und Gefährdung derselben erklären? Es ist hier der Unterschied zwischen religiösem Glauben und objectivem Wissen, zwischen Dogma und Dogmatik noch nicht

---

1) Proinde non est cur multum operae ponamus in locis illis supremis, de deo, de unitate, de trinitate, de mysterio creationis, de modo incarnationis. L. c. p. 84.

zum Bewußtsein gebracht, oder vielmehr das eine mit dem andern confundirt. Das hat aber seinen Grund nicht darin, daß man beide überhaupt nicht zu unterscheiden wußte, sondern darin, daß man aus subjectiven Gründen, von dem Standpunkte aus, den man zum christlichen Glauben eingenommen hatte, den Unterschied nicht zulassen konnte. Einmal war das Bewußtsein, das man von der christlichen Wahrheit hatte, kein objectives, kein mit der objektiven Erkenntniß derselben, mit der Vernunft und Philosophie harmonirendes; sodann wollte man überhaupt kein eigentlich objectives Dogma, sondern nur einen durch das eigene dogmatische Grundbewußtsein, das wesentlich subjectiver Art ist, bestimmten Glauben. Daher blieb der Widerspruch gegen die Scholastik auch da noch aufrecht erhalten, wo man, wie Melanchthon in den spätern Auflagen der loci, von jenem irrationalistischen Standpunkte, von jener der Vernunft widersprechenden Auffassung der christlichen Lehre großentheils zurückgekommen war. Es widersprach dem reformatorischen Princip, ein Dogma anzuerkennen, das durch die Vermittlung der objectiven Vernunft sich constituirt und in der Auctorität der Kirche seine Gewähr findet; man wollte stets nur einen subjectiven Glauben, der in der Bibel allein seinen Stützpunkt findet und durch die subjective Schriftauslegung, somit durch die subjective Vernunft vermittelt ist.

Betrachten wir die Behandlung der einzelnen Glaubensartikel in der ersten Ausgabe der Loci, so wird sich das Gesagte vollkommen bestätigen. In dem locus de hominis viribus adeoque de libero arbitrio verhehlt sich Melanchthon durchaus nicht, daß er mit der frühern Dogmatik, auch mit der ältern, mit Augustin und Bernhard, ja mit der menschlichen Vernunft und Philosophie selbst im Widerspruch sich befindet. Die alten und die neuern Autoren, sagt er, haben diesen Artikel verdunkelt, weil sie die Schriftlehre mit der Vernunft in Uebereinstimmung zu bringen gesucht haben. Worin besteht diese Verdunkelung? In nichts anderem als in den Unterscheidungen, die jene machen, um das liberum arbitrium zu retten, ohne die Macht der Sünde

einerseits, und die absolute Wirksamkeit der göttlichen Gnade andererseits zu gefährden, und so die christliche Lehre der menschlichen Vernunft zu conformiren, oder vielmehr sie auf diese Weise zu erkennen und sich zu bewähren. Dagegen erhebt er sich. Unbekümmert um die „Meinungen der Menschen,“ d. h. um das Urtheil der Vernunft, will er die christliche Lehre, so wie sie an sich ist, wie sie in der Bibel steht, „einfach“ und „deutlich“ wiedergeben [1]). So stellt er denn den Satz auf, daß alles nach absoluter göttlicher Vorherbestimmung mit unausweichlicher Nothwendigkeit geschehe, und daß der Mensch in seinen Handlungen nicht frei sei [2]), und belegt ihn mit einer Reihe von Bibelstellen. Gegen diesen Satz sträube sich das Urtheil des Fleisches oder der menschlichen Vernunft, hingegen das Urtheil des Geistes nehme ihn an [3]). Daß alles, was geschieht, nach einer unausweichlichen Nothwendigkeit geschieht, lehren die hl. Schriften; sei es also, daß es dir anders scheint, so hat sich das Urtheil der Vernunft hier zu unterwerfen [4]). Wenn diese Sentenz der Menge etwas zu hart klinge, so verdanke man dieß jener unfrommen Theologie der Sophisten (der Scholastik), welche uns die Contingenz der Dinge und die Freiheit unseres Willens so eingeschärft hätten, daß empfindlichere Ohren jetzt von der Wahrheit der Schrift zurückschrecken. — In derselben Weise verfährt Melanchthon auch mit dem zweiten Artikel, der Lehre von der Erbsünde. Alles, was die Scholastik beibringt, um dieselbe zu erkennen und ihrer Wahrheit sich wissenschaftlich zu versichern: die Unter-

1) Corp. Reformat. Volum. XXI. p. 86. S. 472. Anm.

2) Corp. Reformat. l. c. p. 88: Quandoquidem omnia, quae eveniunt, juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas.

3) L. c.: Abhorret ab hac sententia judicium carnis seu rationis humanae, contra amplectitur eam judicium spiritus.

4) L. c. p. 89: Omnia necessario evenire *scripturae docent*. Esto, videatur tibi esse in rebus humanis contingentia, judicio rationis hic imperandum est.

scheidung der Erbsünde von der actuellen oder persönlichen, und was dahin gehört, ist ihm nichts als eine Verdunkelung und Verwirrung der klaren und einfachen Schriftlehre [1]). Diesen Wendungen begegnen wir fast in allen übrigen Artikeln, auf die wir hier nicht näher eingehen können.

Kann es bei solchen Voraussetzungen und solchem Verfahren anders sein, als daß Lehrbestimmungen herauskommen, die man als tief religiös zu bezeichnen pflegt, die aber in der That nur Zeugnisse eines gegen die Vernunft und die vernünftige Erkenntniß der Wahrheit fanatischen religiösen Bewußtseins sind? Wenn man das Urtheil des christlichen Geistes dem der menschlichen Vernunft entgegensetzt und dem letztern im Namen des erstern Schweigen gebietet, wenn man alle die Unterscheidungen und Vermittlungen verwirft, durch welche die denkende Vernunft die christliche Wahrheit erkennt; so kann die dieser Erkenntniß entgegengestellte „einfache" und „klare" Bibellehre weder die wahre noch eine Erkenntniß der Wahrheit sein.

Dieser Standpunkt, den die erste reformatorische Lehrschrift zuerst einnahm, war weder materiell noch formell haltbar. Melanchthon verläßt ihn auch allmählig, und die Ausgabe seiner loci vom Jahre 1535 ist schon fast „eine ganz andere Schrift" [2]). Schon im Jahre 1530 mochte er seine erste Ausarbeitung nicht mehr zur Lectüre empfehlen, weil darin Vieles noch zu roh (rudiora) und der Aenderung und Milderung bedürftig sei [3]). Eigenes Nachdenken, Unterredungen mit seinen Parteigenossen und die Schriften seiner katholischen Gegner, wie Eck, Cochläus u. A., brachten diese Umstimmung in ihm hervor. Vor Allem ist schon dieß charakteristisch, daß er die anthropologischen

---

1) Corp. Reformat. l. c. p. 97: Mire obscurarunt et hunc locum sophistae, cum de relationibus rationis in peccato disputarent, cum distinguerent de actuali peccato et originali, et alia multa, quae supervacaneum est recensere.

2) Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert. I. S. 19.

3) Bindseil, Corp. Ref. Vol. XXI p. 231.

und soteriologischen loci jetzt nicht mehr so ausschließlich betont und die theologischen Lehren als „Geheimnisse, die mehr anzubeten als zu erforschen seien", ganz außer Betrachtung läßt. Er setzt nunmehr den ganzen dogmatischen Lehrstoff auseinander und nähert sich gleich von dieser Seite der Scholastik [1]). Sodann tritt er aber namentlich auch von dem frühern harten Ausspruche: omnia necessario evenire, den er nun selbst als stoisches deliramentum bezeichnet, entschieden zurück, wie schon aus der Ueberschrift des betreffenden locus hervorgeht, die nunmehr so lautet: de causa peccati et de *contingentia*. Weiterhin und in Folge davon ist seine Lehre von den Kräften des Menschen, von der Freiheit und von ihrem Antheil an dem Heilswerk eine ganz andere geworden [2]). Er bezeichnet die Lehre, daß der Mensch sich im Bekehrungsproceß rein passiv verhalte, als manichäisch [3]). — Im Jahr 1543 entschloß sich Melanchthon zu einer abermaligen (der letzten) Umarbeitung und Erweiterung seiner loci, veranlaßt hauptsächlich durch die Religionsgespräche zu Worms und Regensburg mit den katholischen Theologen Eck, Cochläus, Gropper, Latomus u. A., sowie durch die von Eck, A. Pigius, Latomus u. A. veröffentlichten Streitschriften. Er geht darin in derselben Richtung, die er in der zweiten Ausgabe eingeschlagen, noch etwas weiter und nähert sich formell wie materiell noch mehr dem katholischen

---

1) So sucht er, wie diese, das Geheimniß der göttlichen Trinität einigermaßen zu begreifen. Er lehrt: Pater intelligens sese gignit cogitationem quandam, quae est ipsius imago, sicut et nostrae cogitationes sunt rerum imagines: sed nos non transfundimus essentiam in imagines illas; pater autem deus transfundit essentiam suam in illam imaginem Haec cogitatio est imago et ἀπαύγασμα patris, et vocatur verbum.

2) Indem Melanchthon von den Ursachen der Bekehrung handelt, sagt er (Bindseil l. c p. 247): In hoc exemplo videmus conjungi has causas, Verbum, Spiritum sanctum, et voluntatem *non sane otiosam*, *sed repugnantem infirmitati suae.*

3) Non probo deliramenta Manichaeorum, qui prorsus nullam voluntati actionem tribuebant, ne quidem adjuvante Spiritu s., quasi nihil interesset inter statuam et voluntatem.

Standpunkt. In dem Verhältniß, als dieß in den beiden Ausgaben geschieht, tritt der in ersterer hervortretende, fast gnostische Dualismus zwischen dem judicium rationis und judicium Spiritus zurück, sein Verhältniß zur Philosophie wird ein anderes, ein freundliches; daher das in diesen Ausgaben Gebotene nun auch wirklich als Dogmatik bezeichnet zu werden verdient. Melanchthon knüpft in der 3. Ausgabe die christliche Gotteslehre an die der natürlichen Vernunft, an die philosophische an [1]; in ähnlicher Weise nimmt er in der 2. und 3. eine Freiheit des Willens (quam philosophi recte tribuunt homini) an und sucht sie mit der christlichen Lehre von der Macht der Sünde und der absoluten Nothwendigkeit der göttlichen Gnade zu vereinbaren [2]. Der Unterschied zwischen der metaphysischen und der moralischen Freiheit ist ihm jedoch noch nicht klar; er läßt den Menschen in externis operibus legis frei sein, in rebus spiritualibus aber abhängig von der Gnade; doch nimmt er auch in diesem, dem eigentlich sittlichen und geistigen Gebiete, eine freie Selbstbestimmung insofern an, als der Mensch der Verkündigung des Wortes nicht widerstrebt, seinem (natürlichen) Unglauben nicht nachgibt, sondern dem Worte zuzustimmen strebt. So ist es nicht ein passiver, müßiger Wille, den die göttliche Gnade bekehrt und zu einem activ guten macht [3]. Seine ganz veränderte Stellung geht schon aus seinen Aeußerungen über den Lombarden, über die Väter der Kirche und ihre Meinungen, die er in der ersten Ausgabe so geringschätzig und wegwerfend behandelt hatte, klar hervor. Es ist jetzt nicht mehr jene einseitige, exclusiv christliche Subjectivität, jenes rein nur auf die Bibel sich stützende judicium spiritus der Hebel seiner Lehrerposition, sondern er will den allgemeinen und somit objectiven Glauben

---

1) Nachdem er den platonischen Gottesbegriff auseinandergesetzt, fügt er bei: Sed haec sunt adhuc humanae mentis cogitationes, quae etsi verae et eruditae sunt, et ex firmis demonstrationibus natae, tamen addendum est, qualem se deus ipse patefecerit Bindseil, Corp. Ref. XXI p. 610.

2) Bindseil, Corp. Ref. l. c. p. 654.

3) Bindseil, Corp. Ref. p. 652. 654. 658. Vgl. p. 598.

der Kirche, den **wahren** consensus ecclesiae nachweisen, den er in der Lehre der wittenbergischen und der mit ihr verbundenen Kirchen ausgedrückt findet [1]). So sind es denn jetzt nicht mehr nur Schriftstellen, mit denen er die von ihm als die christliche erkannte Wahrheit, die Lehre „seiner Kirche" belegt, sondern er geht zu den Aussprüchen der Väter fort, die er, wo sie ihm passen, acceptirt, wo nicht, corrigirt. Er bindet sich nicht an sie, nicht an das Urtheil und die Auctorität der alten Kirche, aber er glaubt, daß was diese eigentlich wollte und im großen Ganzen lehrte, nichts anderes sei, als das von Luther und seinen Gesinnungsgenossen aus dem Schutt der scholastischen Doctrinen wieder hervorgezogene reine Evangelium. Er betont den **wahren** consensus ecclesiae im Unterschiede von dem consensus, wie er bis jetzt verstanden und von der Kirche selbst objectiv bestimmt ist. Sein Standpunkt ist also nach wie vor der subjectiv biblische; aber er ist zu einer andern, bessern, objectivern Erkenntniß ihres Inhalts fortgeschritten.

Melanchthon's loci sind mit großem Talent, Geist und feinem Urtheil geschrieben. Er nahm damit für seine Glaubensgenossen eine ähnliche Stellung ein als Magister locorum (sc. biblicorum), wie der Lombarde seiner Zeit als Magister sententiarum (sc. ecclesiasticarum). Man commentirte sie vielfach (Chemnitz, Vict. Strigel u. A.); auch den selbständigern Arbeiten dienten sie zum Muster (Heerbrand, Hafenreffer u. A.).

---

1) In der Zuschrift der 3. Ausgabe der loci (Bindseil p. 602): Cum autem re ipsa cognoverim, explicationem dogmatum ecclesiae propter multas causas opus esse difficillimum, et quanquam necessarium est, tamen plenum esse periculorum, attente audivi interpretes eruditos καὶ θεοδιδάκτους, et non mediocri cura et solicitudine inquisivi ecclesiae doctrinam, et conatus sum res veras, quanta potui perspicuitate recitare. Non gigno novas opiniones, nec aliud majus scelus esse in ecclesia dei sentio, quam ludere fingendis novis opinionibus, et *discedere a prophetica et apostolica scriptura et consensu vero ecclesiae dei.* Sequor autem et amplector doctrinam ecclesiae Witebergensis et conjunctarum, quae sine ulla dubitatione consensus est ecclesiae catholicae Christi, i. e. omnium eruditorum in Ecclesia Christi.

Aber seine der katholischen vielfach sich nähernde Lehre ward bald nach Luthers Tod Vielen anstößig, und der Verdacht der Heterodoxie verdrängte das Buch zum großen Nachtheil für die Entwicklung des Protestantismus. Nachdem die Concordienformel eine gewisse Ausgleichung der sich entgegenstehenden Ansichten, der streng lutherischen und der melanchthonischen, herbeigeführt hatte, war es natürlich, daß man nach einer biblisch-concordienformlichen Dogmatik verlangte. Hutter lieferte sie im Anfang des 17. Jahrhunderts (1610) [1]. Dieses Buch wurde nun gleichfalls von andern commentirt. Sowohl die Streitigkeiten im eigenen Hause als die Polemik mit den katholischen Theologen brachten es mit sich, daß die protestantische Dogmatik im Verlauf des 17. Jahrhunderts selbst gänzlich die äußere Gestalt der viel geschmähten Scholastik annahm (Calov, Quenstedt, Hollaz u. A.). Aber diese neue Scholastik war nichts als logischer Formalismus; das philosophisch-speculative Moment blieb ausgeschlossen, weil der materielle Gebrauch der Philosophie nicht zugelassen war [2]. Das letztere machte sich

---

1) Compendium locorum theologicorum ex sacris scripturis et libro concordiae collectum.

2) Das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung wird auch von diesen Theologen nicht in der Weise gefaßt, die in der katholischen Theologie hergebracht ist, daher auch über den Gebrauch derselben oder der Philosophie in der Theologie wesentlich anders gelehrt. Nur die ursprüngliche Vernunft (vor dem Fall) steht nicht im Widerspruch mit der Offenbarung, nicht aber die Vernunft, wie sie jetzt ist. Diese hat sich also um so mehr den Wahrheiten der Offenbarung zu unterwerfen, als dieß Verhältniß schon für jene gilt, und erst dadurch, daß sie von der Theologie lernt, kommt sie überhaupt zur Erkenntniß der Wahrheit. „In dem Maaße dann, als die Vernunft aus göttlicher Offenbarung sich hat erleuchten lassen, wird sie auch die Uebereinstimmung der göttlichen Wahrheit mit der natürlichen Erkenntniß nachzuweisen vermögen" (Schmid, Dogmatik der ev.-luth. Kirche S. 12). Das heißt mit andern Worten: an und für sich vermag die Vernunft (wie sie jetzt ist) für die Erkenntniß der göttlichen Wahrheit nichts zu leisten, sondern nur wenn und soweit sie durch diese erst gestärkt und gereinigt ist. Wer sieht aber nicht, daß alsdann der von ihr gelieferte „Nachweis der Uebereinstimmung der göttlichen Wahrheit mit der natürlichen Erkenntniß" eine Erschleichung des Beweises ist?

im Socinianismus und Arminianismus und später (Mitte des 18. Jahrhunderts) in dem eigentlichen Rationalismus geltend, wobei aber das positive gänzlich eliminirt wurde. Eine speculative Dogmatik kann der Protestantismus überhaupt nicht liefern; seiner Orthodoxie fehlt die Speculation und seiner Speculation die Orthodoxie, das Dogma. Sie ist nur auf dem Standpunkte des katholischen Supernaturalismus möglich, der Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie nicht in Gegensatz zu einander bringt (Irrationalismus), sie aber auch ebensowenig mit einander identificirt (Rationalismus). Die dritte Form, die der Protestantismus diesen beiden beigesellte, die sog. biblische Dogmatik, verdient den letztern Namen nicht, sofern ihr das Element der kirchlichen Auffassung der Bibel und des kirchlichen Bekenntnisses abgeht; sie ist eben biblische Theologie, ein Zweig der Exegetik, nichts anderes.

Dieß also ist die Opposition gegen die Scholastik aus dogmatischen Gründen und die ihr gemäße neue, protestantische Dogmatik.

Betrachten wir jetzt die Opposition gegen sie aus mehr formellen Gründen, die auf eine Reform, eine Weiterbildung und Verbesserung der dogmatischen Lehrweise ausgeht, das Dogma wie den dogmatischen Standpunkt aber intact läßt. Erasmus, dessen Urtheile übrigens immer mit einer gewissen Vorsicht aufzunehmen sind, tadelt an der Scholastik eine zu weit gehende Wissenssucht (curiositas), die Verwegenheit, mit der sie sich über Dinge decidirt ausspreche, die unsere Fassungskraft weit übersteigen, und die man jedenfalls des Seelenheils unbeschadet nicht wissen oder dahingestellt lassen könne [1]). Dahin würden nach ihm die Fragen gehören: was den Vater vom Sohne unterscheide, was von beiden den hl. Geist; welcher Unterschied zwischen der Zeugung des Sohnes und dem Hervorgang des hl. Geistes stattfinde; ob das Princip des Her-

1) In der Vorrede zu seiner Ausgabe des Hilarius. Vgl. Melch. Can. l. th. VIII. 2.

vorgangs des hl. Geistes aus dem Vater und Sohne eines oder ein zweifaches sei. Man solle sich, statt über solche Fragen zu grübeln, einfach an das halten, was die Schrift lehre, und nichts darüber hinaus bestimmen und wissen wollen. An dem Vorwurf ist gewiß viel Wahres; aber die Beispiele, die ihn bestätigen sollen, sind nicht gut gewählt. Unstreitig hat sich die Scholastik auf viele Dinge eingelassen, die nicht nur kein praktisches Interesse haben — das ja für die Wissenschaft nicht das Bestimmende sein kann —, sondern auch kein ächt wissenschaftliches, in untheologische und transcendente Fragen, die eine sichere Entscheidung nicht zulassen und deren Lösung für die Erkenntniß der wesentlichen Wahrheiten des Glaubens ohne Bedeutung sind, Fragen und Erörterungen, die man mit Recht als Curiositäten und unnütze Grübeleien bezeichnet [1]). Wenn man aber verlangt, die Theologie solle bei den Aussprüchen der hl. Schrift stehen bleiben, so ist das unverständig und heißt entweder verlangen, überhaupt beim Glauben stehen zu bleiben und das Wissen bei Seite zu lassen, oder die Art und Weise, wie Christus und seine Apostel die Glaubenswahrheiten ihrer Zeit darstellten und bewährten, für alle Zeiten gleichmäßig beizubehalten [2]). An jenem Vorwurf ist ferner dieß wahr, daß die Scholastiker die Fundamente aller wahren Theologie, die Lehre der Schrift und die geschichtliche Entwicklung des Glaubens nicht breit und fest genug gelegt und mehr ein philosophisches als ein positiv theologisches Lehrgebäude aufgestellt, oder auch die ganze Theologie zu einem Gewebe willkührlicher und spitzfindiger Dialektik gemacht haben. Dieß trifft aber die

1) Dahin Gehöriges hat Erasmus in seinem encomium moriae durchgezogen.

2) Canus sagt (l. c.) mit Recht: Quorum sententia quid sibi velit non intelligo. Potest enim quicquam esse absurdius, quam sola disciplinae principia habere definita, conclusiones vero, quae certo atque evidenti syllogismo ex illis conficiuntur, aut ignorari velle aut in ambiguo relinqui?

Meister der Schule theils gar nicht, theils nur zum geringsten Theile [1]).

Sollte die Erkenntniß der Mängel der scholastischen Theologie für die dogmatische Wissenschaft fruchtbar werden, so mußte sie sich mit einem klarern Bewußtsein ihres Begriffs und ihrer Aufgabe, als man bisher hatte, verbinden. Das Bedürfniß, sich auf sich selbst zu besinnen, ihr Princip und Ziel, sowie ihre Mittel schärfer ins Auge zu fassen, machte sich für die Dogmatik um so dringender geltend, je gröber die Ausartungen waren, denen die Scholastik im Fortgang der Zeit verfallen war, und zwar großentheils in Folge davon, daß selbst die Meister der Schule in dieser Beziehung im Ganzen nur Un-

---

1) Canus, loci theol. VIII. 1: Intelligo autem fuisse in schola quosdam theologos adscriptitios, qui universas quaestiones theologicas frivolis argumentis absolverent, et vanis invalidisque ratiunculis magnum pondus rebus gravissimis detrahentes ediderint in theologiam commentaria vix digna lucubratione anicularum. Et cum in his sacrorum bibliorum testimonia rarissima sint, conciliorum mentio nulla, nihil ex antiquis Sanctis oleant, nihil ne ex gravi philosophia quidem, sed vere e puerilibus disciplinis, scholastici tamen, si superis placet theologi vocantur: nec Scholastici sunt, nedum Theologi, qui sophismatum faeces in scholam inferentes et ad risum viros doctos incitant et delicatiores ad contemtum . . . Lib. IX. c. 1 . . .: qui usque adeo argumentis a ratione ductis addixerunt se, ut sive disputent, sive scribant, scripturam sacram, sanctorumque patrum libros ne legisse quidem videantur . . . Hoc vero saeculo (XVI.) fuisse etiam in Academiis multos, qui omnem ferme theologiae disputationem sophisticis ineptisque rationibus transegerint, utinam ipsi non fuissemus experti. Egit autem diabolus, quod sine lacrymis non queo dicere, ut quo tempore adversum ingruentes ex germania haereses oportebat scholae theologos optimis esse armis instructos, eo nulla prorsus haberent, nisi arundines longas, arma videlicet levia puerorum. Das sei nicht wahre Theologie, sondern fumus, simulatio theologiae. Man muß die ganze, ebenso beredte als treffende Schilderung dieser Ausartung der Scholastik lesen; es kann nichts belehrender sein. Im folgenden Kapitel schildert Canus den entgegengesetzten Irrweg derer, qui solis sacrarum litterarum testimoniis, aut interdum etiam scriptorum veterum omnia definiunt, ab argumentis naturae haud aliter abhorrentes, quam si essent theologiae adversa et inimica.

bedeutendes geleistet hatten. Dieser so dringenden und so verdienstlichen Aufgabe unterzog sich der schon genannte Melchior Canus oder Cano [1]), Professor der Theologie zu Salamanca (geb. 1523), später auf dem Concil zu Trient unter Paul III. thätig und zuletzt Bischof der kanarischen Inseln (starb 1560), in seinem trefflichen, in klassischem Latein geschriebenen Buche loci theologici [2]). Es ist diese Schrift etwas ganz anderes, als die Kürze halber gleich betitelte Melanchthon'sche [3]); sie handelt von den Quellen der theologischen Wahrheit und ihrer Erkenntniß und von den verschiedenen Arten, sie zu beweisen, und ist somit eine dogmatische Wissenschaftslehre und Methodologie, eine wissenschaftliche Einleitung in die Dogmatik. Canus nimmt das Wort loci, *τόποι* genau in dem von Aristoteles und Cicero gebrauchten Sinne: sedes, e quibus argumenta promuntur [4]). Die dogmatische Topik, oder wie er sagt, die theologische Dialektik, sei zum großen Nachtheil für die Theologie bisher ganz vernachlässigt worden; einige Beweissätze scheine man kaum gekannt zu haben; aus den Concilien argumentire man selten, aus den hl. Schriften nicht häufig genug und aus der Geschichte kaum einmal (lib. XII. c. 3. p. 346 seq). Nur Thomas berühre die loci, jedoch ganz karg (summ. I. qu. 1. art. 8). Es gibt nur zwei loci, aus welchen die theologischen Argumente herzuleiten sind, die auctoritas und die ratio (lib. I.

---

1) Vgl. den Artikel von Dr. Mattes im Freiburger Kirchenlexikon. Bd. 2. S. 315 ff.

2) In der Ausgabe seiner Werke von Hyac. Serry, Basan. 1747 und öfters.

3) Deren ausführlicher Titel ist: Loci communes rerum theologicarum, seu hypotyposes theologicae. In dem gleichen (materiellen) Sinne schrieb auch Eck sein compendium locorum communium.

4) Cum praeter communem illam artem disserendi, quam a dialecticis accepimus, aliam theologus habeat necesse sit, aliosque item ad disputandum locos, unde argumenta non quasi communia et aliena, sed tanquam propria ducat, et suis dogmatibus confirmandis et adversariorum sententiis refellendis: so habe er diese Aufgabe, die vor ihm Niemand bearbeitet, zu lösen unternommen (Praef.).

c. 3). Die Theologie stützt sich vorzugsweise auf Glauben, der Glaube setzt aber eine Auctorität voraus und ist ohne sie nicht einmal verständlich. Den ersten Platz nimmt daher wie bei den Gläubigen, so bei den Theologen (Wissenden) die Auctorität ein; *ratio* deinde veluti pedissequa sequitur [1]). Glaubensbeweise sind nicht möglich, sondern nur solche rationes, quibus et ii, qui non credunt, ad fidem adducantur suavius, et ii qui credunt, in fide contineantur libentius (XII. 5. p. 355) [2]). Obwohl nun Canus den Begriff der theologischen (dogmatischen) Wissenschaft nur in der hergebrachten logischen Weise faßt, daß im Glauben die Principien (Wahrheiten) gegeben seien, aus welchen certo atque evidenti syllogismo Conclusionen gezogen werden (lib. VIII. c. 2. p. 234); so bleibt er doch dabei nicht stehen, sondern bestimmt ihre Aufgaben genauer und zugleich tiefer. „Das erste Geschäft der Theologie, sagt er, besteht darin, das, was in den hl. Schriften und den Traditionen der Apostel gleichsam verborgener Weise enthalten ist, wie aus der Finsterniß an das Licht des Tages zu bringen [3]). Das zweite besteht in der Vertheidigung unseres Glaubens gegen

1) Lib. I. c. 2. Lib. XII. c. 2. p. 344: Nam fidem dicere, quae non auctoritati proxime, sed rationi et syllogismo innitatur, absurdum est.

2) Dieß leitet er aus dem Verhältniß von Natur und Gnade, Wissen und Glauben ab: Fides sane cum natura non pugnat, sed consentit; nec dissident humana et divina ratio, sed *cohaerent*. Utraque vera est, nec verum vero adversatur; utraque est a deo, nec deus sibi contrarius est. Pervertunt itaque homines fundamenta naturae, cum illa a fide sejungant. L. c.

3) Lib. VIII. c. 2. p. 233: Colligit enim, fügt er der hergebrachten Vorstellung gemäß bei, Theologus ex principiis fidei a deo revelatis conclusiones suas, atque in principiis ipsis implicitas per argumentationem naturae consentaneam explicat. Von der objectiven Entwicklung des Dogma in der Kirche hatte die damalige Zeit kaum eine Ahnung; daher konnte sie auch nicht darauf kommen, die erste Aufgabe der Dogmatik darin zu erkennen, daß das entwickelte Dogma, als mit dem ursprünglichen (biblischen) und sich durch alle Jahrhunderte gleichbleibenden (tradirten) übereinstimmend nachgewiesen werde.

die Häretiker [1]). Die dritte Function geht darauf aus, die Lehre Christi und der Kirche, soweit es möglich ist, aus den weltlichen Wissenschaften sowohl zu erläutern als auch zu bekräftigen" [2]).

Melchior Canus selbst machte Versuche, nach seinen Anschauungen von den Ausartungen der scholastischen Theologie und seinen eben dargelegten Begriffen von ihrem wahren Wesen, einzelne dogmatische Lehrstücke in einer bessern Form vorzutragen [3]). Ein ähnliches specimen legte der spanische Theologe Ludwig von Carvajal seiner Zeit vor [4]). Namentlich aber war es der durch seine Sprachkenntnisse und exegetischen Leistungen berühmte Jesuit Maldonat, der darauf ausging, die

1) L. c. p. 234: Est quippe doctoris Scholastici, ut Magister sententiarum in prooemio ex Augustino tradit, *scire*, quemadmodum fides catholica et piis opituletur, et adversus impios defendatur. Quod si scholae doctor non possit docere fideles doctrinam sanam, et eos, qui sanam non habent, redarguere, apud vulgus theologus esse aliquando poterit, revera nunquam erit. Nach unserer Anschauung und Auffassung fällt dieses Geschäft einestheils mit dem ersten, anderntheils mit dem folgenden zusammen.

2) L. c. p. 235: Nam, quod Augustinus docuit (de doctrin. christ. II, 4; vgl. ob. S. 381), vasa argentea et aurea, ceteramque Aegyptiorum supellectilem, etiam si commodatam acceperimus, jure quasi nostra facere possumus inque fidelium usus vendicare; et alienigenam mulierem, ut Hieronymus admonet, rasis crinibus rejectisque superfluis ad dei populum introducere. Canus führt weitere biblische Gleichnisse an, die sehr treffend sind, aber den eigentlichen Ausdruck und die abstracte Bestimmung des Gebrauchs der weltlichen Wissenschaften, insbesondere der Philosophie in der Wissenschaft des Glaubens doch vermissen lassen.

3) Dahin gehören die in seine gesammelten Schriften (Serry p. 459 seqq.) aufgenommenen relectiones duae, una de sacramentis in genere, altera de sacramento poenitentiae, die mit großer Klarheit und Schärfe geschrieben sind, uns jedoch immer noch sehr scholastisch vorkommen.

4) Theologicarum sententiarum, sive restitutae theologiae et a sophistica et barbarie pro virili repurgatae specimen de deo. Colon. 1545. Vgl. auch Christoph. a Capite Fontium de theologia scholastica corrigenda. 1536.

Theologie zu vereinfachen [1]; er machte darauf gerichtete Vorschläge und behandelte einzelne dogmatische Lehrstücke nach seinem Plane [2]). Ebenso bemühte sich Possevin, das Studium des hl. Thomas, dem die Meisten folgten, lehrreicher und fruchtbarer zu machen [3]).

Die schon früher auf eine Reform der Dogmatik gerichteten Versuche fanden ein Hemmniß in den Angriffen der Reformation auf das Dogma. Dadurch war man auf die Vertheidigung ihrer Fundamente, auf die Principienfragen von den Quellen des Glaubens, von dem Ansehen der Kirche und ihres Oberhauptes und von der Auctorität der Schule zurückgeworfen und an ihrem Aufbau im großen Ganzen verhindert [4]). Das Concil von Trient nahm die besten theologischen Kräfte auf lange Zeit in Anspruch. Nach Publication seiner Beschlüsse, durch die es sich mit den Positionen und Negationen der Reformatoren auseinandergesetzt, galt es, dieselben zu vertheidigen und auf ihrem Grunde sich mit dem Protestantismus wissenschaftlich zu messen. So nahm die dogmatische Thätigkeit der Theologen vorherrschend eine polemische Richtung. Sie behandelten die Unterscheidungslehren, und zwar theils einzeln, theils faßten sie in größern Werken sämmtliche Streitpunkte zusammen. Das erste um-

1) Vgl. Possevini bibliotheca selecta Colon. 1607. p. 120.

2) De peccato originali, de providentia, de justitia, de justificatione et merito operum. Nach seinem Tode zusammen gedruckt. Paris. 1677.

3) Sein Vorschlag (Biblioth. select. p. 130) geht dahin, die Conclusionen des hl. Thomas zu beweisen: 1. durch Zeugnisse der hl. Schrift (haecque non perfunctorie, sed diligenter explicata); 2. durch Aussprüche der Concilien, wo solche vorhanden, der griechischen und lateinischen Väter; 3. sollten die Beweisgründe, die in den Dogmen selbst liegen, hervorgehoben und alles das widerlegt werden, was aus der Schrift, der Tradition, den Concilien und Vätern dagegen angeführt werden könnte, so daß den Scholastikern nur die Metaphysik übrig bliebe. Possevin scheint demnach vorzugsweise auf die Ausbildung der positiven Dogmatik zu dringen.

4) Die hieher gehörige vortridentinische Literatur s. bei Lämmer: die vortrident. katholische Theologie des Reformationszeitalters. Berl. 1858. S. 3—72.

fassende Werk dieser Art ist zugleich das ausgezeichnetste unter allen folgenden: Bellarmin's [1]) Controversen, aus Vorlesungen entstanden, die er in Löwen und Rom gehalten und an letzterem Ort 1581 zuerst publicirt hat [2]). Der erste Tom enthält 7 allgemeine Controverspunkte:

1. de verbo dei scripto et non scripto.
2. de Christo capite totius ecclesiae.
3. de summo pontifice, capite militantis ecclesiae.
4. de ecclesia militante, tum in conciliis congregata, tum sparsa toto orbe terrarum.
5. de membris eccl. mil., Clericis, Monachis, Laicis.
6. de ecclesia, quae est in purgatorio.
7. de ecclesia, quae triumphat in coelis.

Der zweite Tom 5:

1. de sacramentis in genere.
2. de baptismo.
3. de eucharistia.
4. de poenitentia.
5. de sacramentis caeteris.

Der dritte Tom 3:

1. de gratia primi hominis et statu innocentiae.
2. de gratiae amissione et statu peccati.
3. de gratiae reparatione et statu justificatorum per Christum.

Den dogmatisch-polemischen Werken gehen die thetischen, in denen die Polemik nur als Moment auftritt, zur Seite. Die meisten sind in der Form von Commentaren zur Summe des hl. Thomas abgefaßt. Wir nennen die bedeutendern aus dem 16. und dem Anfang des 17. Jahrhunderts. Es sind dieß die Schriften von Bannes (scolastica commentaria in 1. part. angelici doctor. 2 tom. comment. scholast. in secund. secund.

---

1) Vgl. den Artikel von Dr. Hefele im Freiburger Kirchenlexikon, Bd. 1. S. 757 ff. u. Possevin, apparat. sacr. II. p. 329.

2) Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos. 3 Tom. fol.

angel. doctor. part.), Ludw. Molina (commentarii in 1. part. D. Thom. und liberi arbitrii cum gratiae donis concordia), Bartholomäus von Medina (expositio in 1mam 2dae Thomae Aq., in 3iam part.), Gregor von Valentia (commentar. in summ. Thom. Aq.), Franz Suarez (commentationes et disputat. in Thomae summam), Gabriel Vasquez (commentarii in Thomam), Estius (comment. in IV. lib. sentent.), Adam Thanner (theolog. scholast. disputat. theol. in omnes summ. S. Thom. partes), Martinus Becanus (theolog. scholastic.) u. A.

Auf dem Concil von Trient trat unter den katholischen Theologen eine erhebliche Differenz in der Erklärung der anthropologischen und soteriologischen Lehren zu Tag. Es ist dieß der Gegensatz der Thomisten und Scotisten; dem sich noch eine dritte Richtung, die der Augustinianer, beigesellte. Während die Thomisten und Scotisten die Linie des katholischen Dogma fest im Auge behalten und nur darin von einander abgehen, daß die erstern sich strenger an den augustinischen Lehrbegriff anschließen, die letztern mehr zu der semipelagianischen Vorstellungsweise hinneigen, sind es die Augustinianer, die an dem Buchstaben und der Ausdrucksweise Augustins klebend, über das katholische Dogma hinausgehen (Bajus, Jansenius), oder doch die Hauptbestimmungen des Augustinismus einseitig vertheidigen (Noristus, Belleli, Berti). In dem Augustinismus, in der Fassung, die Augustin dem anthropologischen und soteriologischen Dogma in seinem Kampfe mit dem Pelagianismus gegeben hat, sind die Bestimmungen, die dem Inhalt des Dogma zufolge im Interesse der Willensfreiheit des (einerseits unter dem Einfluß der adamitischen Sünde, andrerseits unter dem der christlichen Gnade stehenden) Menschen gemacht werden müssen, zwar nicht ausgeschlossen, aber doch nicht mit derjenigen Ausdrücklichkeit geltend gemacht, wie die correspondirenden Bestimmungen in Betreff der sittlichen Unfreiheit und der Kraft und Wirksamkeit der göttlichen Gnade. Indem sie mehr vorausgesetzt, als wirklich behauptet und durchgeführt er-

scheinen, gewinnt es den Anschein, als ob sie aufgegeben und geläugnet seien. Es brachte dieß die Natur der Stellung mit sich, in welche die dogmatische Entwicklung durch den Gegensatz des Pelagianismus eingetreten war. Es war nicht möglich, mit einer Auffassung und Entwicklung des Dogma, in der die zur Einheit verbundenen Elemente desselben (die Willensfreiheit und die sittliche Abhängigkeit) gleichmäßig betont waren, dem Pelagianismus entgegen zu treten, der das eine derselben gar nicht anerkannte; man konnte nicht nur, sondern man mußte das Element (die Willensfreiheit), das er ausschließend geltend machte, voraussetzen, um diejenigen Bestimmungen, die sich aus dem andern ergeben, der Reihe nach und in ihrer vollen Schärfe, also ganz und gänzlich zur Geltung bringen. Etwas anderes ist die wissenschaftliche Auffassung und Entwicklung des Dogma, welche das allseitig bestimmte Dogma zu seiner Voraussetzung hat und kein besonderes praktisches Interesse verfolgt, der es also nicht darum zu thun sein kann, die Wahrheit nur in einer Beziehung etwa dem pelagianischen oder dem reformatorischen Gegensatze gegenüber zur Geltung zu bringen, die vielmehr die Aufgabe hat, dasselbe allseitig zu bestimmen und zu begreifen. Sie verbindet die Bestimmungen, welche sich aus dem Dogma unter Voraussetzung der Willensfreiheit ergeben, d. h. die antipelagianischen, mit denjenigen, welche unter Voraussetzung der sittlichen Abhängigkeit aus demselben abgeleitet sind, d. h. mit den antimanichäischen; sie verbindet die Kirchenlehre vor Augustin mit der Augustinischen, oder den Augustin im Kampfe gegen die Manichäer mit dem Augustin im Kampfe gegen die Pelagianer. Auf diesem Standpunkt sehen wir die scholastische Doctrin sich bewegen, am glücklichsten die Thomistische. Die Scotistische ist schon etwas einseitig, indem sie die Unterordnung der antimanichäischen Bestimmung des Dogma unter die antipelagianische als die höhere und abschließende nicht erkennt. In ähnlicher Weise sind es die Molinisten im Vergleich mit den Dominikanern; nur daß diesen hinwiederum eine einseitige Auffassung des Augustinismus und Thomismus zur Last fällt. Die

Unterscheidungen der natura pura und elevata, der persönlichen und der Erbsünde, der gratia sufficiens und efficax, in denen sich die scholastische Dogmatik bewegt, beruhen wesentlich auf der Zusammenfassung und Verbindung der beiderseitigen, kurz zuvor bezeichneten Bestimmungen des Dogma und gehen erst aus ihr hervor. Augustin, als der Vertheidiger der kirchlichen Lehre gegen Pelagius, konnte sie nicht machen; und Augustin als Dogmatiker deutet sie, eben weil er in dieser Stellung sich befand, mehr nur an. Denn auch Pelagius macht diese Unterscheidungen nicht; er weiß von keiner sittlichen Abhängigkeit des Menschen weder in pejus noch in melius, von keinem durch Adam herbeigeführten übernatürlichen Verderbniß, von keiner übernatürlichen Herstellung durch Christus, von keiner gratia efficax im Unterschiede von der gratia sufficiens; er weiß nur von einer reinen Natur, von persönlicher Sittlichkeit und Unsittlichkeit, von einer zureichenden Gnade (im Sinne der natürlichen und äußern); er weiß mit einem Worte — denn das ist der Angelpunkt — nur von einer metaphysischen Freiheit (liberum arbitrium) und einer persönlichen Sittlichkeit. Das Interesse der Freiheit und Sittlichkeit war also von ihm im vollsten Maaße, ja ausschließend geltend gemacht, und somit Augustin genöthigt, das höhere christlich religiöse Moment dagegen in die Wagschale zu werfen, das adamitische Sündenverderbniß und die Kraft und Wirksamkeit der Gnade Gottes in Christo so kräftig als möglich hervorzuheben und zur Geltung zu bringen. Die geschichtliche Stellung Augustins und die dadurch bedingte relative Fassung des Dogma in seinen antipelagianischen Schriften übersehen mehr und weniger alle s. g. Augustinianer; die Vorgeschrittensten wollen ihn instar omnium (patrum), wie Jansen, oder sogar contra omnes, wie Calvin sich ausdrückt, genommen wissen. So reißen sie ihn aus seinem geschichtlichen Zusammenhange heraus und zerstören die Continuität der dogmatischen Entwicklung, nicht beachtend, daß das, was das christliche Dogma besagen will, aus dem Fortgang seiner Entwicklung zu entnehmen und aus der einheitlichen Zusammenfassung

seiner Entwicklungsmomente zu erkennen ist. Auch in den Kämpfen zwischen den Dominikanern und Jesuiten über die Gnadenhülfe (auxilia gratiae) war man sich hierüber nicht klar und wurde zu einseitig auf Augustin reflectirt[1]; es ist dieß einer der Hauptgründe, weßhalb sie zu keinem eigentlichen Austrag gekommen sind. Die extravagirenden Augustinianer also, wie Bajus und Jansenius, verwerfen jene von der scholastischen Dogmatik aufgestellten Unterscheidungen, weil sie dieselben nicht bei Augustin finden konnten — und Augustin sollte ja der judex controversiae sein. Aber es ist doch etwas ganz anderes, einen Unterschied nicht ausdrücklich machen — entweder, weil überhaupt die Lehrentwicklung formell noch nicht weit genug fortgeschritten ist, oder weil die Bekämpfung des Gegners davon ablenkt — und ihn ausdrücklich verwerfen. Das thut Augustin nicht. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn diese Theologen von ihrem so durchaus einseitigen Augustinianismus aus zu Lehrbestimmungen fortgetrieben wurden, die das Dogma der Kirche verletzten und deßhalb der kirchlichen Censur verfielen.

Bei Gelegenheit der gegen Bajus verhängten Censur kam die längst unter den Thomisten und Scotisten bestandene Differenz zum vollen Ausbruch. Wiewohl beide Theile den Standpunkt des Bajus für unwahr hielten, so standen die erstern demselben doch merklich näher als die letztern, so nahe, daß die letztern einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden Standpunkten

---

1) Veranlassung dazu gab die eminente Schätzung Augustins von Seite der Kirche. Diese Schätzung hatte freilich ihren guten Grund nicht allein in der hohen Tüchtigkeit, mit der Augustin die christliche Wahrheit gegen die Pelagianer vertheidigte, sondern auch darin, daß der Augustinismus den höchsten Standpunkt der Betrachtung des anthropologischen und soteriologischen Dogma vertritt, dem die von dem Gesichtspunkt der sittlichen Freiheit des Menschen aus sich vollziehende Fassung desselben untergeordnet ist. Aber diese Schätzung der Kirche muß auch richtig verstanden werden. Die Kirche hat den hl. Augustin nie weder instar omnium, noch gar contra omnes verherrlichen und als doctor unicus auf den Schild heben wollen. Vgl. unt.

nicht finden zu können meinten und somit in der Verwerfung der Bajischen Lehre einen Triumph über ihre Gegner feiern zu können glaubten. Uebrigens waren die Franziscaner als dogmatische Theologen nie von großer Bedeutung, und der Gegensatz der beiden Lehrweisen wurde erst von da ein recht lebendiger, als die Jesuiten in die Vertheidigung des scotistischen Standpunkts eintraten. Dieß geschah namentlich durch Leonhard Lessius [1]). Er verwarf die absolute Prädestination zum ewigen Leben und erklärte sie durch das Vorherwissen der sittlichen Thätigkeit des Menschen auf Grund der Gnade, wobei der Begriff der scientia media zur Anwendung kam, und bestimmte zugleich die absolute Wirksamkeit der Gnade, die gratia efficax, in einem der Augustinisch-Thomistischen Lehrauffassung zuwiderlaufenden Sinne. Er läugnete, daß die göttliche Gnade auch die Einstimmung des Willens in ihren Zug, wodurch das gute Werk zu Stande kommt, bewirke, und unterschied zu diesem Ende zwei Momente, den actus primus und secundus, indem er jenen der Gnade, diesen aber der freien Selbstbethätigung des Willens zutheilte, und dabei annahm, daß die factische gute Wirkung der Gnade nicht durch ihre besondere Art oder Energie und Kraft, sondern durch die Einstimmung des Willens und die besondern Umstände, unter welchen sie ihm zu Theil werde, bedingt sei. Er verwarf daher den Unterschied der gratia sufficiens und efficax, wie ihn die Thomisten bestimmten, und insbesondere den Begriff der absoluten Wirksamkeit der Gnade, auf welchen die absolute Prädestination bei Augustin und den Thomisten gebaut war [2]). Er berief sich dafür auf sämmtliche griechische Väter — er konnte auch alle lateinischen vor Ausbruch der pelagianischen Streitigkeiten für sich anführen — meinte übrigens (und mit Recht), daß sich auch bei Augustin vieles für seine

---

1) Vgl. den Artikel von Dr. Klotz im Freiburger Kirchenlexikon. Bd. 6. S. 490 ff.

2) Lessius Schriften, gesammelt von Moretus, Antwerpen 1625 und 1630, besonders die Abhandlung de praedestinatione et reprobatione.

Lehre anführen ließe; quod si tamen, fügte er bei, contraria sententia est D. Augustini, *non admodum referret* (assert. 20). Das war für theologische Ohren damaliger Zeit eine harte Rede; er gab damit aber nur der freisinnigen Ansicht, die bei seinen Ordensgenossen herrschte, und die sich ebenso auch auf das Ansehen des hl. Thomas erstreckte, ein unumwundenes Zeugniß. Ebenso waren die bezeichneten dogmatischen Lehren den Thomisten, d. h. der überwiegenden theologischen Partei jener Zeit, in hohem Grade anstößig und die theologische Facultät zu Löwen, neben der er in dem Collegium seines Ordens als Lehrer wirkte, censurirte eine Anzahl von Sätzen, die aus seinen Vorlesehеften ausgezogen waren. Bajus wirkte dabei mit. Auch die Facultät zu Douay, an deren Spitze Estius stand, verurtheilte im Anfang des Jahres 1588 die Lehren des Lessius. Dagegen sprachen sich die Facultäten von Mainz, Trier und Ingolstadt günstig für die Jesuiten aus [1]). Da die Parteien sich nicht verständigen konnten, so zog der apostolische Stuhl die Sache vor sein Forum, indem er zwar die weitere Erörterung denselben nicht untersagte, wohl aber ihnen verbot, sich wegen ihrer Lehrmeinungen gegenseitig zu verketzern [2]). Obwohl Lessius und seine Gesinnungsgenossen in der Hauptsache Unrecht hatten, indem sie den christlichen Gnadenbegriff verflachten und ihm gleichsam das Mark entzogen, so vertraten sie doch dem damaligen Thomismus gegenüber ein Moment der Wahrheit, das Recht der freien Selbstbestimmung des Willens, das bei der Art und Weise, wie auf der thomistischen Seite die Prädestination und absolute Wirksamkeit der Gnade erklärt wurde, zu keiner wahren Geltung kommen konnte.

Entsponnen hatte sich dieser Streit in Spanien, auf der Universität Salamanca. Hier lehrte um das Jahr 1580 der

1) D'Argentré, collectio judiciorum de nov. errorib. tom. III.

2) Histor. controvers. de auxil. gratiae einerseits von Hyac. Serry, andrerseits von Livin. Meyer, J. B. Du-Chesne histoir. de Bajanism. lib. 3io.

gelehrte und scharfsinnige Dominicaner Dominicus Bannez, ein streng augustinischer Thomist. Er erklärte die absolute Wirksamkeit der göttlichen Gnade (gratia ex se efficax) in einem so schroff deterministischen Sinne, daß der freien Selbstbestimmung des Willens, die er übrigens nicht läugnen wollte und dessen sittliches Vermögen er keineswegs durch die Sünde Adams für erloschen erklärte, kein Raum blieb. Ausgehend von der absoluten, freien und schlechthin bestimmenden göttlichen Ursächlichkeit (deus est primum agens, liberum, determinans), d. h. von dem Begriffe der physischen Allmacht des göttlichen Willens, faßte er die göttliche Gnadenthätigkeit als eine den menschlichen Willen physisch determinirende und daher unfehlbar wirksame Kraft, und führte ihre Ertheilung auf ein absolutes, durch keinerlei Vorherwissen des Verhaltens zu ihr (scientia media) bedingtes göttliches Decret zurück [1]). Gegen diese Lehre erhob sich das Jesuitencollegium in Salamanca in der Person des Prudentius de Monte-Mayor, der 1581 eine Anzahl Thesen öffentlich vertheidigte, in denen die Lehre von der physischen und absoluten Prädetermination des menschlichen Willens verworfen und die Ertheilung der Gnade, statt auf ein absolutes göttliches Decret, vielmehr auf das göttliche Vorherwissen des menschlichen Verhaltens im Falle der wirklichen Gnadenmittheilung (scientia media) begründet war. Gleichwie nun die Lehre des Bannez in den Schulen der Dominikaner in Spanien und anderwärts eifrig ergriffen und vertheidigt wurde, so erlangte hinwiederum die Theorie des Prudentius, die schon viel früher bei den Jesuiten Eingang gefunden hatte (die scientia media und ihre Anwendung trug schon Petrus von Fonseca 1566 vor), auf Seite der Jesuiten Beifall und wurde in Coimbra von Suarez, in Complut von Vasquez, in Deutschland (Ingolstadt) von Gregor von Valentia, in Belgien von

1) Bannez, Comment. in I. summ. S. Thom. qu. 14. art. 3. 13. qu. 19. art. 8. qu. 23. art. 3. 5; in 2. II. qu. 10. art. 1. qu. 24. art. 6 et alib.

Lessius, in Rom von Toletus, Arrubal u. A. vertheidigt. Besonders aber war es Ludwig Molina[1]), Professor prim. an der Universität zu Evora in Portugal, der in die Fußtapfen seines Lehrers Fonseca tretend, die Theorie nach allen Seiten weiter ausbildete und in seiner Schrift: liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia 1588 publicirte. Molina sucht vor allem eine concretere Auffassung der sittlichen Freiheit des Menschen, die nach der übereinstimmenden Lehre aller katholischen Theologen durch die Sünde Adams nicht vernichtet ist, sowie ihres Verhältnisses zum Heilswerk und zur Gnade zu gewinnen[2]) und die in ihrer Abstractheit mangelhafte Lehre der Thomisten zu verbessern. Wenn auch seine Ausführung nicht als gelungen bezeichnet werden kann, so ist schon der Versuch, eine fühlbare Lücke in der dogmatischen Doctrin auszufüllen, verdienstlich. Hauptsächlich handelte es sich aber um die gratia efficax, die absolute Wirksamkeit der Gnade Gottes. Hier tritt Molina der Bannez-Thomistischen Theorie entschieden und mit vollem Rechte entgegen. Er sah deutlich ein, daß die Absicht, der freien Selbstbestimmung des Willens Raum zu geben, auf dem Standpunkte dieser Theorie unerreichbar ist. Er mußte also, da das kirchliche Dogma die freie Selbstbestimmung des menschlichen Willens auch unter dem Einfluß der göttlichen Gnade anerkannt wissen will, einen andern Weg einschlagen, jene Theorie, die (was man ihr auch vorwarf) auf den Standpunkt der Reformatoren zurückführt, bekämpfen und eine andere ihr entgegensetzen. Er lehrte also: die s. g. gratia efficax sei keine den menschlichen Willen physisch determinirende Macht oder Kraft, sie sei überhaupt nicht aus sich, durch ihre innere Natur wirksam, die Einstimmung des Willens direct und unmittelbar bewirkend;

---

1) Vgl. den Artikel von Dr. Klotz im Freiburger Kirchenlexikon, Bd. 7. S. 199 ff.

2) Vgl. das Nähere in dem Artikel von Dr. Schrödl: Congregatio de auxiliis gratiae, im Freiburger Kirchenlexikon, 2. Bd. S. 789.

sie sei an sich indifferent, ihre Wirksamkeit komme von außen, von der Beistimmung des Willens, die ihr auch versagen könne. Da aber hiernach die Wirkung des göttlichen Willens und folglich auch der Erfolg des göttlichen Decrets zufällig wäre, und somit von einer göttlichen Prädestination im eigentlichen Sinne nicht mehr die Rede sein könnte; so mußte Molina einen Schritt weiter gehen und die Infallibilität des göttlichen Heilsbeschlusses zu erkennen suchen, unbeschadet seiner Ansicht von der Wirksamkeit der göttlichen Gnade. Ist ihm diese keine direct und unmittelbar den Willen bestimmende, so ist auch die göttliche Gnadenertheilung nicht als absolute Vorherbestimmung, sondern als ein auf dem göttlichen Vorherwissen beruhender, durch dasselbe bedingter und bestimmter Act zu fassen. Bei Gott ist ein Wissen der futura contingentia conditionata und dieses geht dem absoluten Decret als Leitstern voran. Gott sichert sich so den Erfolg seines Willens, daß er vorherweiß, welche Wirkung er haben werde, wenn er diesem oder jenem seine Gnade zukommen läßt, ob der Mensch einstimmen werde oder nicht. Hatte Bannez den Erfolg der Prädestination auf die göttliche Allmacht begründet, so begründet sie Molina auf die göttliche Allwissenheit. Hiemit hat er etwas sehr Richtiges gesagt und die verwundbare Ferse seines Gegners getroffen, aber das Richtige ist es doch nicht und das neue Gebäude ist so gebrechlich als das alte, nur auf einer andern Seite. Der ihnen gemeinsame Fehler besteht darin, daß sie erklären wollen, was unerklärbar ist, und im Interesse eines alles erklärenden, seine Schranken überschreitenden und das Geheimniß des Glaubens mißkennenden Wissens die Substanz der Wahrheit angreifen, alteriren. Nach Molina würde Gott nur das Vollbringen, nicht auch das Wollen, die Einstimmung des Willens wirken, und wäre die Gnade keine mere gratuita. Er will dessen zwar nicht Wort haben, so wenig als sein Gegner die Vernichtung der freien Selbstbestimmung des Willens zugibt. Aber es ist doch so, und die Versuche, diesen Einwürfen zu begegnen, erweisen sich auf beiden Seiten als erfolglos.

Wir kommen darauf in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften zurück.

Durch das Auftreten Molinas nahm der Streit größere Dimensionen an; alle, welche auf Bedeutung in der Theologie Anspruch machten, betheiligten sich an ihm. Die Lehrbücher der Dogmatik geben davon Zeugniß; in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften und in der speciellen Gnadenlehre werden die Streitpunkte sehr eingehend behandelt, und erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts sehen wir die Erörterungen darüber, wie überhaupt alles Speculative, ausfallen und an ihre Stelle, wenn es gut geht, einige magere geschichtliche Notizen treten. Da sich die Parteien gegenseitig verketzerten, so mußte der apostolische Stuhl einschreiten. Dieß that Clemens VIII. 1594; vier Jahre später wurde die Congregation de auxiliis gratiae, aus 11 Consultoren bestehend, niedergesetzt. Diese sprachen sich in ihrer Mehrheit nach dreimonatlichen Berathungen gegen Molina aus [1]). Hierauf wurden Colloquien zwischen beiden Parteien veranstaltet unter dem Vorsitz des Cardinals Madruci, später (1602) unter dem Vorsitze des Papstes selber; sie dauerten bis 1606, wo sie, unter Paul V. abgebrochen wurden. Die molinistische Theorie fand inzwischen eine nähere Bestimmung und Milderung in der Lehre der Congruisten, der zufolge die Wirksamkeit der göttlichen Gnade nicht allein von der Einstimmung des Willens, sondern auch von ihrer Art und ihrer Ertheilungsweise, von den Umständen, unter welchen, und von der Zeit, in welcher sie dem Menschen zukommt, abhängig erklärt wird [2]). Hiemit ist auf ein Moment, wiewohl noch in unklarer und unsicherer Weise aufmerksam gemacht, das zur Entscheidung nothwendig herbeigezogen werden muß, mittelst dessen sie allein gewonnen werden kann. Der menschliche Wille ent-

---

1) Wäre Molina allein gestanden wie Bajus, sicherlich würde eine gleich große Anzahl seiner Sätze verworfen worden sein. Aber das Ansehen und der Beistand seines mächtigen Ordens verhinderte es.

2) Vgl. Schrödl a. a. O.

scheidet sich nicht willkührlich, sondern nach außer ihm liegenden Beweggründen. Daher darf die Einwirkung Gottes auf ihn, durch die er zur guten Handlung bestimmt wird, nicht einseitig als eine unmittelbare und directe Einwirkung auf das Innere des Willens, auf die sich selbst bestimmende Kraft desselben gedacht, sondern muß zugleich auf die äußern Beweggründe gerichtet sein und als Darbietung der dem Zweck entsprechenden (congruenten) äußern Motive gefaßt werden. Nur so begreift man einerseits die absolute Wirksamkeit der Gnade, andrerseits die freie Selbstbestimmung des Willens unter ihrer Einwirkung. Was die Theologen gratia sufficiens und efficax nennen, sind nicht zwei durch Intensität und Energie verschiedene Gnaden derselben Art, sondern theils nur Momente des Gnadenbegriffs, theils die in den bezeichneten beiden Richtungen auseinandergehende Gnadenthätigkeit Gottes (äußere und innere Gnade).

Eine kirchliche Entscheidung des lang andauernden, bewegten und hitzigen Streites erfolgte bekanntlich nicht. Sie konnte von der kirchlichen Auctorität auch nur nach einer Seite, soweit nämlich der wesentliche Inhalt des Glaubens dabei berührt war, gegeben werden, und war von dieser Seite nicht so dringend geboten, da sich beide Parteien zu den allgemeinen kirchlichen Lehrbestimmungen willig bekannten und die durch sie ausgeschlossenen Extreme des Pelagianismus und Prädestinatianismus entschieden verwarfen. Nach der andern Seite betraf er ein wissenschaftliches Problem und war somit Sache der Schule. Das Problem hätte wohl auch im Fortgang des freien wissenschaftlichen Kampfes seine Erledigung gefunden; aber dieser wurde gerade dadurch inhibirt, daß sich die Parteien gegenseitig verketzerten und so das Einschreiten der kirchlichen Auctorität herbeiführten. Zeit hatte man übrigens und auch Freiheit genug, dasselbe seiner wissenschaftlichen Lösung zuzuführen. Aber sie wurde nicht erzielt; nur im Congruismus findet sich eine, aber, wie gesagt, noch sehr unsichere und unklare Annäherung zum Ziele. Der Grund davon liegt in der Art und Weise, wie man die Entscheidung suchte, nämlich durch die Auctorität des hl. Augustinus,

während sie doch nur auf speculativem Wege gefunden werden konnte. Dazu kam noch, daß man die Auctorität des hl. Augustinus nicht einmal richtig schätzte, weil man auch nicht den leisesten Begriff von der dogmatischen Lehrentwicklung in der Kirche oder von dem, was man den dogmenbildenden Proceß nennt, sich zu eigen gemacht hatte.

Was die speculative Seite des Problems betrifft, so war die richtige Auffassung desselben vor allem davon abhängig, wie man sich überhaupt das Verhältniß der göttlichen Ursächlichkeit (causa prima) zur endlichen (causa secunda) dachte. Thomas geht von der Ansicht aus, daß die Einwirkung des göttlichen Willens auf die endlichen Ursachen, auch auf den menschlichen Willen, eine unmittelbare und direkte sei. Er hatte dieses zuweilen in einer sehr schroffen Weise ausgedrückt, z. B. wenn er sagt: secundas causas esse proprie et univoce instrumenta dei, et cum operantur, deum in eas plurimum influere aut eas movere. Gegen diese Auffassung machte sich sogleich eine andere geltend, die nur eine mittelbare Einwirkung (durch Erhaltung der Kräfte, durch welche die endlichen Ursachen wirken), nur einen concursum in effectum, nicht in causam statuirte. So namentlich Durandus a S. Porliano. Von diesem Standpunkte aus entwickelte Petrus de Rivo, Doktor der theologischen Facultät zu Löwen, im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts, Ansichten über das Verhältniß der göttlichen Präscienz und Prädestination zu der Freiheit des menschlichen Willens, die den Lehren Augustins und Thomas entgegentraten [1]). Dieselben Ansichten fanden jedoch später (1538) in Frankreich und bald darauf (1551) auch wieder in Löwen Vertheidiger. Die Jesuiten stellten sich auf denselben Standpunkt. Wie sie mit richtigem Tact und in freisinniger Weise ihre Ordensglieder nicht sclavisch an die Auctorität des Thomas gebunden wissen wollten, so nahmen sie eine Reihe von Sätzen desselben, darunter namentlich den obigen, ausdrücklich als solche aus, denen

---

1) Vergl. Franc. Sylvius de motione primi motoris. Duaci 1609.

gegenüber die theologischen Lehrer frei sein sollten. Man ging von der Ansicht aus, daß eine unmittelbare Einwirkung der absoluten Ursache auf die endlichen Ursachen deren selbständige und freie Bewegung vernichte, und verwarf eine solche Einwirkung im Interesse der letztern. Die Art und Weise, wie diese Einwirkung von den Thomisten erklärt wurde, wenn sie dieselbe auf die göttliche Allmacht, auf die psysische Allgewalt des göttlichen Willens und das dominium supremum dei über die Creaturen begründeten, verleitete zu dieser Ansicht. Hätte man tiefer gesehen, so würde man diese Vorstellung der absoluten Einwirkung Gottes, nicht aber sie selbst, ihren wahren Begriff verworfen haben; man würde sich zu dem Gedanken erhoben haben, daß die von dem Urheber der Dinge, von dem Schöpfer der Freiheit ausgehende Einwirkung, auch als unmittelbare gefaßt, kein störender Eingriff auf sie sein könne; man würde die Macht der göttlichen Einwirkung als potentia ordinata, d. h. als eine auf die schöpferische Macht begründete und durch sie bedingte erklärt und diese Einwirkung als eine dem Wesen des menschlichen Willens als eines freien conforme, als eine moralische im Unterschied von der physischen bestimmt haben. Statt dessen gab man den an sich durchaus wahren und ächt speculativen Gedanken des hl. Thomas auf und stellte sich auf den Standpunkt der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes, der die göttliche und die endliche Ursächlichkeit auseinander hält, und suchte die Vermittlung und Einheit in dem göttlichen Vorherwissen, das als bloßes Wissen nicht causativ ist. Auf diese Weise glaubte man zu demselben Ziele zu gelangen, ohne die Freiheit des menschlichen Willens zu beschädigen. Allein wie es ein Irrthum ist, wenn man voraussetzt, daß die unmittelbare Einwirkung Gottes auf den menschlichen Willen dessen Freiheit gefährde, so erweist sich auch die letztere Meinung als eine irrige. Man kommt mit der scientia media in der That nicht zu der Erkenntniß der Wahrheit, daß Gott das Wollen und das Vollbringen verleihe. Sie ist so gefaßt und angewendet, wie es von den Jesuiten im Gegensatze zu den Thomisten ge-

schieht, ein bloßes Spiel des reflectirenden Verstandes und ein täuschender Schein, der bei genauerer Betrachtung sich in nichts auflöst. Sie führt in Wahrheit nicht bis zu der Erkenntniß, daß Gott nicht bloß der Schöpfer und Erhalter der Dinge, sondern auch ihr Leiter und Vorseher sei. Der philosophische Standpunkt der Jesuiten ist der des räsonnirenden Verstandes, des in den Gegensätzen der Vorstellung hängen bleibenden Denkens, wogegen die Thomisten den der speculativen Vernunft vertreten, freilich auf eine sehr äußerliche, unklare und mangelhafte Weise. Aber ihr ganzes System ruht auf einem ächt speculativen Gedanken, den sie ihrem Meister verdanken und durch ihr zähes Halten auf seine Auctorität nicht verloren gehen ließen. Ohne diesen Umstand wären wohl auch sie der Oberflächlichkeit des reflectirenden und räsonnirenden Denkens verfallen, welche die spätere Scholastik charakterisirt.

Das also waren die Streitfragen, welche die katholischen Dogmatiker vom Ende des 16. Jahrhunderts an vorzugsweise beschäftigten, und das die Art und Weise, in der sie dieselben erörterten und zu lösen suchten. Sie nährten sich von dem speculativen Gehalte, den sie in den Lehren des heil. Augustin und des heil. Thomas vorfanden; ihr eigenes Dogmatisiren war kein speculatives, sondern ein bloß logisches und abstract reflexionsmäßiges. Andere, und zwar vorzugsweise die Jesuiten, nahmen eine freiere und weniger einseitige Stellung zu Augustin und Thomas ein. Sie erkannten, daß die Lehren derselben einer Fortbildung und weitern Entwicklung bedürftig seien, und wenn sie es auch nicht klar einsahen, so fühlten sie doch, daß der dem Pelagianismus diametral entgegenstehende Standpunkt der Reformatoren die ausdrücklichere Hervorhebung des von jenen mehr vorausgesetzten Moments der dogmatischen Wahrheit, nämlich der sittlichen Freithätigkeit des Menschen, erfordere. Hätten sie dabei auf dem speculativen Grundgedanken der augustinisch-thomistischen Anthropologie und Soteriologie fortgebaut, so würde die dogmatische Wissenschaft durch sie wahrhaft weitergeführt worden sein. Da sie aber davon abwiechen, so

hatte ihr Eingreifen die Folge, daß der Sinn des Dogma auf's neue in Frage gestellt wurde. So wurden die besten Kräfte auf die Frage, was Dogma und wie es zu fassen sei, beziehungsweise darauf, was Augustin gelehrt habe und welches der wahre Sinn seiner Lehre sei, hingelenkt und die wissenschaftlich speculative Erkenntniß desselben konnte keine Fortschritte machen.

Daß man auf dem bisherigen scholastischen Wege nicht weiter kam, vielmehr nur in endlose Zänckereien sich verwickelte, lag offen zu Tag. Daher kam es, daß im 17. Jahrhundert auf's Neue Versuche gemacht wurden, die scholastische Methode zu verlassen oder doch zu verbessern, um einer mehr positiven, biblischen und traditionellen Behandlung des Dogma Bahn zu brechen. Die patristischen Studien, die besonders von den Benedictinern aus der Congregation des heil. Maurus gepflegt wurden, bezeugen den eingetretenen Umschwung. Hatten die Jesuiten zuerst ihren Blick über Augustinus hinaus geworfen und die Väter der frühern Jahrhunderte, namentlich auch die der griechischen Kirche in Sachen des Dogma befragt, so war es auch ein Mitglied ihrer Gesellschaft, von dem die erste großartige dogmatische Leistung nach der neuen Richtung ausging. Wir meinen des Dionysius Petavius [1]) berühmtes Werk de theologicis dogmatibus (erste Hälfte 1644, zweite 1650 zu Paris erschienen) [2]). Petavius will die Theologie, d. h.

1) Ueber seine gesammte ausgedehnte literarische Thätigkeit sehe man den Artikel von Drey im Freiburger Kirchenlexikon (Bd. 8. S. 313 ff.) nach.

2) Die zweite Ausgabe ist die Antwerpener oder vielmehr Amsterdamer, 1700 in 6 Tomen, von Johannes Clericus unter dem Pseudonoma Theophilus Alethinus. In der Vorrede vertheidigt er den Petavius gegen Sandius und Bullus, die seine Darstellung der vornicänischen Trinitätslehre als dem Arianismus günstig angegriffen hatten; zugleich bereicherte er seine Ausgabe durch Hinzufügung einzelner dogmatischer Abhandlungen (Streitschriften) des Petavius, de concil. Trident. interpretatione et S. Augustini doctrina, dissertatt. ecclesiasticae de potestate consecrandi sacerdotibus a deo concessa, deque communione usurpanda, de poenitentia publica et de praeparatione ad communionem. Eine weitere vermehrte Ausgabe be-

die Dogmatik in einer neuen, auf die positiven und historischen Elemente des Christenthums begründeten Gestalt vortragen und alles dasjenige ausscheiden, wodurch die Scholastik dem Zeitgeiste sich entfremdet hat, nämlich einerseits die ungebildete Sprache, andererseits das Uebermaaß des logischen und dialektischen Wesens, der unnützen und unfruchtbaren Zänkereien und Spitzfindigkeiten [1]. Daraus zu schließen, daß Petavius wenigstens nach dieser einen, formellen Seite mit den Protestanten die Antipathie gegen die scholastische Theologie theile [2], ist aber voreilig. Petavius stimmt nicht in den allgemeinen Tadel der Scholastik ein [3], vielmehr vertheidigt er sie gegen ihre Ankläger und Verächter [4]. Es gebe jetzt, sagt er, kaum Jemand, der nur einigermaßen mit den humanistischen Wissenschaften und mit der Kenntniß des gelehrten Alterthums sich vertraut wisse, und nicht in Unwillen über die sog. scholastische Theologie ausbreche, weil sie roh und ungebildet und mehr als billig händel- und streitsüchtig sei. Besonders gehäßig seien ihr diejenigen, quos sectarum vel dogmatum novitas delectavit; sie seien es, die dieser subtilen Wissenschaft einen bittern und unversöhnlichen Krieg geschworen. Er wolle nicht läugnen, daß Männer von feinerer Bildung und Wissenschaft Grund hätten, den spitzfindigen, schwung- und schmucklos verdeutlichenden Disputationen

---

sorgte A. Zaccaria, Venedig 1757, und kürzlich haben die P. P. Passaglia und Schrader eine neue correcte, mit eigenen Anmerkungen versehene Ausgabe zu liefern angefangen, von der der 1. Tom. Rom. 1858 vorliegt.

1) Prolegom. c. 1. §. 1: universam theologiam mandare his libris (aggredior), non illam contentiosam ac subtilem, quae aliquot abhinc orta saeculis jam sola paene scholas occupavit, a quibus et *scholasticae* proprium sibi nomen ascivit; verum elegantiorem et uberiorem alteram, quae ad eruditae vetustatis expressa speciem, h. e. a dialecticorum dumetis liberioris ad campi revocata spatia solam ad usum cultumque sui nativam et domesticam copiam ostentat. Vgl. c. 3. §. 9.

2) Baur, Dogmengeschichte S. 33.

3) Proleg. c. 3. §. 9.

4) Proleg. c. 5. c. 6. §. 5 seqq.

über göttliche Dinge zu zürnen, und er sei damit ganz einverstanden, daß die verstandesmäßige und wißbegierige Forschung innerhalb einer gewissen Gränze sich halten müsse; aber jene mürrischen und empfindlichen Verächter aller dialectischen und philosophischen Theologie giengen ihrerseits zu weit und wüßten nicht, oder stellten sich nicht zu wissen, daß nach dem Urtheile des christlichen Alterthums jene Wissenschaften (die Dialectik und Philosophie) nicht überhaupt zu verwerfen und von der christlichen Theologie auszuschließen seien [1]). Petavius spricht sich gegen eine bloß biblische Theologie aus. Die Theologie hat den christlichen Glauben zu ihrem Gegenstand; obwohl nun dieser vorzugsweise aus der Bibel zu schöpfen (zu beweisen) ist, so kann er doch nicht allein aus ihr bewiesen werden, denn es ist gewiß, daß vieles durch Tradition fortgepflanzt worden ist; und auch das, was in der Schrift enthalten ist, bedarf einer authentischen Declaration [2]). Die Auslegung der Kirche ist aber zu entnehmen theils den Decreten der Kirchenversammlungen, theils den Zeugnissen der Kirchenväter [3]). Damit ist dann die Philosophie und besonders die Dialectik zu verbinden, d. h. es ist zur dialectischen Auseinandersetzung und philosophischen Erkenntniß des Dogma fortzuschreiten [4]). Was nun sein eigenes Unternehmen betreffe, so könne er sich nicht damit begnügen, die Glaubenswahrheiten aus ihren Quellen nachzuweisen und zu beleuchten, und etwa noch die unter den Theologen unbeschadet der Glaubensregel ventilirten „häuslichen" Streitfragen zu behandeln; vielmehr wolle er zu jedem einzelnen Dogma die auf dasselbe sich beziehenden Häresien nachweisen und widerlegen, und endlich auch auf das scholastische Element eingehen und alle die scholastischen Fragen aufzulösen suchen, von denen er bei den Alten Spuren entdecken könne [5]). In dieser

1) Cap. 3. §. 9.

2) Proleg. c. 1. §. 7, 8. vgl. §. 3.

3) Cap. 2 durchaus.

4) Cap. 3.

5) Die von Dr. Baur für die oben bezeichnete Ansicht angeführte Stelle

letztern Beziehung bemerkt er noch besonders, daß er sich um die sog. Scholastiker verdient zu machen glaube, wenn er ihnen die Quellen und die Urheber und gleichsam den Grund und Boden nachweise, auf welchem viele ihrer Controversen entstanden sind, derentwegen sie jetzt von den eigenen Hausgenossen und von den Gegnern des katholischen Bekenntnisses angefochten werden [1]). Er wolle also alle drei Aufgaben der Theologie in seinem Werke zusammenfassen, in die sich die theologischen Parteien sonst theilen. Denn das eben bezeichnete begreife das in sich, was man scholastische Theologie (Dogmatik) nenne. Davon verschieden sei die positive Theologie, für die sich die Freunde der feinern Bildung besonders interessiren. Dieser Aufgabe habe er in jeder Weise genug gethan [2]). Die dritte Art ist die Streittheologie (Polemik), die er, in der schon bezeichneten Weise sich zur Aufgabe gemacht habe [3]). Aus diesen Aeußerungen über den Umfang seines Werkes geht hervor, daß Petavius zwar die sämmtlichen Aufgaben der dogmatischen Theologie vor Augen hat, daß ihm aber ihr Zusammenhang und ihr Ineinandergreifen nicht klar geworden ist. Dieß zeigt sich an der Stelle im Eingang zu der Trinitätslehre, in welcher er auf den ganzen Plan seines Werkes zurückkommt [4]). Hier

---

c. 8. §. 4: Scholasticas istas lites, alienas a proposito nostro, nec valde necessarias omittam, enthält keinen allgemeinen Ausspruch, sondern bezieht sich auf eine ganz specielle Controverse, in die Petavius nicht eintreten will.

1) Proleg. c. 9. §. 9.

2) Nam nihil generis istius praetermissum illic animadvertent, sive ad sacrarum literarum interpretationem e suis haustam fontibus, h. e. linguis inter se collatis tribus, sive ad ecclesiasticorum temporum historiam, sive ad conciliorum auctoritatem, sive ad graecorum latinorumque patrum germanam accuratamque sententiam.

3) L. c.

4) De trin. praef. c. 1. §. 2: In id potissimum incubuimus toto in hoc theologicorum dogmatum opere, ut tum singula fidei christianae, tum doctrinae, qua haec illustratur, acute disputatae capita, suam ad originem fontemque revocemus, h. e. ostendamus illud, quibus venis ac lineis un-

bezeichnet er es als Aufgabe und Zweck desselben: die Hauptstücke sowohl des christlichen Glaubens, als auch der dialektischen und speculativen Doctrin, durch welche jener illustrirt wird, auf ihren Ursprung und ihre Quelle zurückzuführen, nämlich die erstere auf die Schrift, die ökumenischen Concilien und die Tradition, die letztere aber auf die Auctorität der Väter zu begründen. Und wozu dieses? Um den Beweis zu führen, daß diese scholastischen Lehrbestimmungen keine menschlichen Erfindungen seien! Hier fehlt also noch fast jede Ahnung von dem, was man den objectiven, dogmenbildenden Proceß einerseits, und andererseits die wissenschaftliche Erkenntniß des Dogma durch das reflectirende und speculative Denken nennt, jede Ahnung davon, daß die scholastischen Disputationen eben nichts anderes sind, als die Denkbestimmungen, durch welche und in welchen der Inhalt des Dogma festgestellt und erkannt wird, Bestimmungen also, die in keinem äußerlichen Verhältniß zum Glauben stehen und nicht etwa als menschliche Zuthaten zu seinem göttlichen Inhalte bezeichnet werden können, die vielmehr als die wesentlichen Formen der Vorstellung und des Begriffs desselben sich darstellen und somit eintreten müssen, wenn sein Inhalt gedacht, auseinandergesetzt, erkannt werden soll. Um die Legitimität dieser Bestimmungen, die von den Gegnern als „scholastische Spitzfindigkeiten" angefeindet werden, nachzuweisen, beruft sich Petavius auf die Auctorität der Väter; und es ist dieß als argumentum ad hominem ganz treffend, weil auf solche Weise klar wurde, daß die Verwerfung der Scholastik, mit der der Zeitgeist so freigebig war, eine viel größere Tragweite habe und von Seiten derjenigen, die nicht mit den Reformatoren auf ein neues Dogma ausgingen und deßhalb die einfache Bibellehre den scholastischen Spitzfindigkeiten entgegenstellten, ganz

umquodque fidei dogma ad sua principia pertineat, quae nos dua trinave constituimus, scripturam, oecumenica concilia, traditionem; in theologicis vero quaestionibus, quemadmodum privatim quaelibet ad stirpem suam reducatur, ut non pro inventu humanae calliditatis habeatur, ac morosis et delicatis ludibrium debeat.

unverständig sei. Aber es war dieß doch nur ein argumentum ad hominem, das zudem den Reformatoren gegenüber nicht einmal verfing, weil diesen das Beispiel und der Vorgang der Väter nicht als Auctorität galt. Keinenfalls also durfte es dabei sein Bewenden haben, sondern Petav mußte sich in letzter Instanz auf die Auctorität der vernünftigen Erkenntniß und Wissenschaft des Glaubens berufen. Aber gerade hiezu fehlte die Einsicht.

Betreffend das dogmatische System, das Petavius aufstellt, so verräth sich auch hier sein freier und scharfsinniger Blick. Er erklärt ausdrücklich, daß er auch in dieser Beziehung weder dem Lombarden, noch dem hl. Thomas oder ihrem Vorgänger, dem Johannes von Damaskus folge [1]). Sein Gedankengang ist folgender: die Theologie hat es, wie ihr Name sagt, mit Gott zu thun; aber nicht ausschließlich mit ihm, sondern auch mit dem, was außer Gott ist, mit den creatürlichen Dingen [2]). Diese aber hat sie nicht so zu betrachten, wie sie an sich sind, sondern nach ihrer Beziehung zu Gott, als seine Werke, seine Instrumente, oder wie immer sie auf die erste Ursache sich beziehen mögen. Hiernach zerfällt ihm die Theologie (Dogmatik) in 2 Theile, wovon der erste von Gott (an sich), seinen Eigenschaften und der göttlichen Trinität, der zweite von den göttlichen Werken zu handeln hat. Da wir aber Gott einerseits als Urheber der Natur, andererseits als Gott der Gnade anschauen, so zerfällt der 2. Theil in 2 Abtheilungen. Die erste handelt von den natürlichen Werken Gottes, die theils ganz geistigen Wesens (Engel), theils rein körperlicher Natur, theils aus beiden gemischt sind (Menschen); die andern von den Werken der Gnade. Diese kann man in dem Begriff der Vergöttlichung (θέωσις, deificatio) zusammenfassen, sofern kraft derselben die vernünftigen Geschöpfe zur Theilnahme an

1) Proleg. c. 9. §. 11.

2) Hiefür fehlt die Begründung; die sprachgebräuchliche Bezeichnung (Theologie) liefert sie nicht, und weiter geht Petavius nicht zurück. Sie muß aus dem Begriffe der Offenbarung und ihrem Verhältniß zur Vernunft, beziehungsweise aus dem Verhältniß der Theologie zur Philosophie geschöpft werden.

dem Göttlichen und zur Gemeinschaft mit Gott berufen und auf eine Stufe gehoben werden, welche sie aus eigenen Kräften nicht erreichen können. Diese Mittheilung des Göttlichen ist aber von doppelter Art, eine absolute, nämlich die persönliche Einigung Gottes mit der menschlichen Natur (Incarnation des Logos), und eine moralische, welche in der Einigung des creatürlichen Willens mit dem göttlichen besteht. Um die letztere herbeizuführen, sind zweierlei Mittel gegeben: die einen verhalten sich als Instrumente, und zwar theils als solche, welche dieselbe bewirken, die Sacramente des N. T., theils als solche, welche den Weg zu ihr zeigen, das Gesetz und die sittlichen Vorschriften; die andern verhalten sich als innere Ursachen, und zwar theils als formale Ursachen, wie die göttliche Gnade, Glaube, Hoffnung, Liebe und die übrigen eingepflanzten Tugenden (gratia habitualis), theils als disponirende, zur Aufnahme jener vorbereitende Ursachen (gratia actualis). Dem Status *θεώσεως* ist der status peccati entgegengesetzt, welcher daher gleichfalls in Betracht gezogen werden muß. So zerfällt Petavius den ganzen Stoff in 10 Tractate: 1. de deo, ejusque proprietatibus; 2. de trinitate; 3. de angelis; 4. de mundi opificio; 5. de incarnatione; 6. de sacramentis; 7. de legibus; 8. de gratia; 9. de fide, spe, charitate ac virtutibus; 10. de peccato [1]). Wir halten uns bei der Kritik dieses Systems, dessen Mängel in die Augen springen, nicht auf, und bemerken nur, daß es hinter dem in den beiden Summen des heil. Thomas niedergelegten merklich zurücksteht.

Ein dem vorstehenden ähnliches Werk hat der Oratorianer Thomassin unter demselben Titel in 3 Tomen zu Paris 1680 und 1684 veröffentlicht, das jedoch dem des Petavius lange nicht gleichkommt. Auch gehört hieher Feuardentius tractatus theolog. ex sacris codicibus et sanct. patrum monimentis (Paris 1692, 1694) und Du Hamel, theologia speculatrix [2])

1) Proleg. c. 1. §. 3 u. 4. c. 9. §. 11.
2) d. h. theoretica.

et practica juxta sanctorum patrum dogmata pertractata (Paris 1691). Gleichzeitig schrieb der als Kirchenhistoriker berühmte Natalis Alexander eine theologia dogmatica et moralis secundum ordinem Catechismi Concilii Tridentini, Paris 1693 und hernach öfter aufgelegt. Alexander will sepositis omnino quaestionibus scholasticis einfach die von dem Concil von Trient definirten oder tradirten Dogmen, wie sie in dem von diesem angeordneten Catechismus zusammengestellt sind, abhandeln. Es ist dieß also mehr ein populäres als wissenschaftliches Werk, wie es denn auch ausdrücklich für die Seelsorger und nicht für den wissenschaflichen Theologen bestimmt ist. Die Ordnung, in der es die einzelnen Glaubens- und Sittenlehren abhandelt, ist nicht die systematische, sondern die dem Bedürfniß des Volksunterrichts in der Religion angepaßte des Catechismus.

Die Mehrzahl der Theologen hielt bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts an der Scholastik fest, und fast alle erklärten sich als Anhänger des hl. Thomas, dessen Summe sie zu Grund legten und erklärten; nur wenige folgten der Lehre des Scotus. Von diesen verdienen genannt zu werden: Frassen (scotus academicus, sive universa doctoris subtilis theologia. Paris. 1672) und L'Herminier (summa theolog. scholastic. dogmat. Paris. 1721); von jenen besonders Gonet (Clypeus theolog. thomist. contra novas ejus impugnat. Burdigal. 1659), Contenson (theologia mentis et cordis. Colon. 1722), Witasse (tractat. theolog. Paris. 1722), Boucat (theolog. patrum dogmat. scholast. posit. Paris. 1718), Billuart (cursus theolog. juxta ment. S. Thom. 1745) u. A. Noch verdienen hier genannt zu werden: Tournely (praelect. theolog. Venet. 1739), Gotti (theolog. scholast. dogm. Venet. 1750), Berti (de theolog. disciplin. Venet. 1776), Habert (theolog. dogmat. et moral. August. Vindel. 1751).

Wenn die vorstehenden Theologen und ihres Gleichen als scholastische bezeichnet werden, und sie selber ihrer Theologie meistens ausdrücklich diesen Namen beilegen; so ist dieß zunächst in dem Sinne zu verstehen, daß sie sich mit einer bloß positiven,

biblisch traditionellen Behandlung des Dogma nicht begnügen, sondern auf die scholastischen Fragen und deren Erörterung eingehen. In diesem Sinne ist aber auch Petavius ein scholastischer Theolog, und doch unterscheidet sich seine Behandlung des Dogma von der der angeführten Theologen nicht etwa bloß graduell oder so, daß er mehr das biblisch traditionelle, diese mehr das scholastische Element betonen, sondern man kann sagen spezifisch. Petavius schwebt die Idee der objectiven Entwicklung des Dogma in der Kirche, an welche sich die scholastische anschließt, vor und seine Behandlung desselben ist daher die geschichtliche, jene dagegen fußen hauptsächlich nur auf die Scholastik und ihre Behandlung unterscheidet sich von der seinigen somit in ganz erheblicher Weise. Thomas und mit ihm die ganze ältere eigentlich classische Scholastik anerkennt außer der hl. Schrift und der kirchlichen Schriftauslegung, außer dem Dogma und den positiven Bestimmungen desselben keine andere Auctorität beim Aufbau der hl. Wissenschaft an; er versteht das Ansehen, welches den Vätern als Theologen gebührt, und das durch den Beifall, den die Kirche den Leistungen einzelner noch besonders spendete [1]), erhöht und geheiligt ist, noch ganz in demselben Sinne, in dem es auch Augustin versteht und sein eigenes Ansehen allein verstanden wissen will [2]). Die Epigonen der Scholastik hingegen anerkennen in Augustin und Thomas Lehrauctoritäten, an die sie sich gebunden erachten, denen sie nicht widersprechen zu dürfen glauben. Daß die Jesuiten von Anfang an eine freiere Richtung einnahmen, wurde ihnen schwer genug verdacht. Dahin ging die Tendenz. Aber sie ist gegen die Natur der Dinge und kam daher nicht wahrhaft zum Vollzug. Diese Theologen, die

---

1) Ueber das kirchliche Ansehen des hl. Augustin vgl. **Denzinger**, enchirid. symb. et definit. de rebus fidei et mor. Wirceburg. 1854. p. 28.

2) Ob. S. 396. De dono perseverant. c. 21: Neminem velim sic amplecti mea, ut me sequatur nisi in iis, in quibus me non errare perspexerit: nam propterea nunc facio libros, in quibus opuscula mea retractanda suscepi, ut nec me ipsum in omnibus me secutum fuisse demonstrem.

keine eigenen Ansichten haben wollten, hatten sie doch; die praedeterminatio physica z. B. ist durchaus eine Erfindung des Bannez. Davon war die Folge, daß der ganze Aufwand geistiger Kraft, den sie zu machen hatten, um ihre eigenen Meinungen unter den Schutz des Augustin oder Thomas zu stellen, und der der Wissenschaft und ihrer Fortbildung zu Statten gekommen wäre, wenn sie ihn auf die tiefere Begründung ihrer Ideen verwendet hätten, für sie so gut wie gar kein Erträgniß abwarf. Indem sie nicht allein das Dogma, sondern auch bestimmte Expositionen desselben zur unverbrüchlichen Regel und Richtschnur der theologischen Erkenntniß nahmen, sank die Dogmatik unter ihren Händen, ihnen freilich unbewußt, auf eine Stufe herab, die sehr tief unter derjenigen sich befindet, auf die sie ihre Vorbilder und Muster erhoben hatten. Man schien ganz vergessen zu haben, daß in der wissenschaftlichen Erkenntniß der Wahrheit Keiner das Vollkommene leisten kann, daß die Wissenschaft, auch die des Glaubens, eine Aufgabe ist, an der Alle arbeiten und worin wir stets fortschreiten können und also auch sollen. Die Väter der ersten Jahrhunderte wandten vorzugsweise die platonische, die großen Scholastiker die aristotelische Philosophie auf den christlichen Glauben an; so kamen sie zu einer wissenschaftlichen, philosophischen Erkenntniß desselben. Anders die spätere Scholastik. Sie acceptirt die auf jenem Wege gefundenen Vorstellungen und Begriffe, die scholastischen „Conclusionen", um sie logisch zu verwerthen: das ist ihr eigentliches Wesen. Dabei versteht es sich jedoch von selbst, daß dieses Urtheil nur ein durchschnittliches sein kann. Unter der Masse der dogmatischen Schriften der spätern nachscholastischen Zeit finden sich manche, deren Verfasser eine selbständigere Stellung einnehmen, wie z. B. Tournely, oder sich sonst vortheilhaft auszeichnen, wie Estius durch seine gründliche biblische und patristische Beweisführung.

In der Mitte des vorigen Jahrhunderts trat unter dem Zusammenfluß verschiedener Umstände eine vollständige Reaction gegen die im Vorstehenden geschilderte scholastische Behandlung

der Theologie ein. Die in Oesterreich unter Maria Theresia und Joseph begonnene Reform des theologischen Studiums übte auf den Betrieb der theologischen Gelehrsamkeit in Deutschland einen weitgreifenden Einfluß. Man ging von der richtigen Ansicht aus, daß das biblische und patristische Studium die Grundlage des theologischen Unterrichts bilde, und daß daher der exegetische und historische Zweig der Theologie eine zugleich gründlichere und umfassendere Behandlung erfordern, als ihnen bisher zu Theil geworden war. Man erklärte sich mit um so größerem Recht gegen das alle andern überwuchernde scholastische Element, als sich dieses in der Gestalt, in der es zuletzt auftrat, mehr geisttödtend als weckend und überhaupt völlig unfruchtbar erwies. Aber darin wurde zu weit gegangen und das vorgesteckte Ziel überschossen, daß man die Theologie von den scholastischen Fragen gänzlich reinigen und sie als unnützen Wust und todten Ballast völlig beseitigen zu müssen glaubte. Mit dem Streben, die Dogmatik auf solche Weise zu vereinfachen, verband sich das weitere, sie zu popularisiren und möglichst praktisch zu machen. Das war ein Abfall von ihrer Idee.

Von solchen Anschauungen aus arbeiteten Gazzaniga (praelect. theolog. Vienn. 1775), Gervasio (tract. theolog. Vienn. 1765), Bertieri (de verbo incarnato, de sacramentis etc. 1773), Klüpfel (institut. theolog. dogm. Vindobon. 1789), Wiest (demonstrat. dogm. t. catholic. Ingolstad. 1788). Man wirft nur noch vereinzelte Rückblicke auf die großen scholastischen Fragen, die durch ein leichtes Räsonnement gelöst oder als grüblerisch beseitigt werden. Stattler (theolog. christian. theoret. Eustad. 1781), der die Theologie mit philosophischem Geiste zu durchdringen strebte, erhebt sich nicht über eine abstracte Begriffsphilosophie und von einer speculativen Dogmatik ist auch bei ihm nicht entfernt die Rede. Der klägliche Zustand der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts trug das seinige dazu bei. War sie auf den Stand einer bloßen Begriffs-, sodann einer Popularphilosophie, einer

Philosophie des gesunden Menschenverstandes herabgesunken, so war unter solchen Verhältnissen, von anderm abgesehen, eine speculative Dogmatik offenbar nicht zu erwarten.

Der Aufschwung, den die Philosophie in Deutschland durch Kant genommen, blieb nicht ohne Einwirkung auf die katholische Dogmatik. Schwarz suchte Kantische Ideen für sie nutzbar zu machen; Zimmer glaubte in der von Schelling geltend gemachten intellectuellen Anschauung ein Fundament für die speculative Erfassung der Dogmen erkennen zu dürfen, während Dobmayer nach philosophischen Goldkörnern suchte, die er da und dort einstreute und für die Glaubenswissenschaft fruchtbar zu machen suchte. In ähnlicher Weise verfuhr Brenner; wogegen Klee mit philosophischem Geiste sich zu durchdringen und in solchem die Glaubenslehren zu behandeln gedachte, ohne es weit darin zu bringen. Andere wollten bloß eine positive Dogmatik liefern, unter denen vor allen Liebermann genannt zu werden verdient. Die speculativen Versuche Baaders und Günthers scheiterten am Dogma, von dessen Erkenntniß und dem Princip, auf das sie zu bauen ist, ihnen der richtige Begriff abging. Auch Staudenmaier war sich über das Verhältniß von Glauben und Wissen, Philosophie und Theologie nicht klar geworden.

Einen Fortschritt der neuern Dogmatik gegen die spätere scholastische bezeichnet die enge Verbindung, in welche die Apologetik (demonstratio christiana et catholica) mit der Dogmatik gebracht worden ist. Doch bedarf diese Verbindung noch mancher Aufklärung. So wie sie gewöhnlich gefaßt wird, hat sie das Mißliche, daß die Dogmatik nicht zu dem ihr eigenthümlichen Begriffe gelangen kann, indem die Apologetik, die der Dogmatik nur die Elemente des Begriffs des Dogma liefern und somit ihr zu ihrem eigenen Begriffe verhelfen soll, sich mit dieser in ihre Aufgabe theilt und das, was man den Vernunftbeweis für den Glauben oder die Versöhnung der Vernunft mit der Offenbarung nennt, ihr wenigstens im allgemeinen vorweg-

nimmt [1]). Es ist dieß der Punkt, von dem aus **Hermes** in die Irre gerieth.

Gerade diese so gefaßte Verbindung der Apologetik mit der Dogmatik ist es, welche die **Einleitung** in die Dogmatik verdrängt oder doch nicht recht aufkommen läßt zum großen Nachtheil der letztern. Die Dogmatik wird nicht eher den ihr so nöthigen Aufschwung gewinnen können, bevor sie über ihren Begriff und ihre Aufgabe sich nicht nach allen Seiten völlig klar geworden ist. Die Erreichung dieses Ziels hängt aber vor allem von der richtigen Auffassung des Verhältnisses der Apologetik zur Dogmatik und von der allseitigen Benutzung der erstern für die Gewinnung des positiven Begriffs des Dogma ab (vgl. ob. §. 11 u. §. 1). Melchior Canus hat den Mangel einer über die einleitenden Fragen der Dogmatik orientirenden Wissenschaft beklagt und demselben, so gut es damals möglich war, in seinen locis theologis abzuhelfen gesucht (ob. S. 486). Seit dieser Zeit haben die Theologen unter dem von Canus aufgestellten Gesichtspunkte die theologischen Beweisgründe und Sitze und anderes dahin Einschlägige erörtert; so Tournely, Stattler, Perrone. Sie handeln mehr und weniger ausführlich von der hl. Schrift, von der Auctorität der Kirche und der Schule [2]) und von dem Gebrauche der Vernunft und Philosophie in der Theologie. Aber diese Abhandlungen erweisen sich für jenen Zweck unzulänglich und unfruchtbar, weil sie zu

---

1) **Liebermann**, institut. theolog. (ed. 7. Mogunt. 1853) I. p. 33: Antequam totius revelatae religionis doctrinam tradere omniaque ejus capita singillatim exponere instituat theologus, necesse est, ut ipsam christianae revelationis *veritatem* divinamque originem probet, in quo rationis naturalis auxilio utendum est ad conciliandos praeparandosque fidei animos. Nam primum necesse est, ut ipsa ratione ducti agnoscamus infirmitatem et tenuitatem rationis, sicque revelationem divinam summe esse exoptandam intelligamus, cum ea certissima sit et tutissima ad veritatem via. Tum, si sinceri sumus, facillimum nobis erit lucem illam invenire, quae hominibus e coelo immissa est, et quam repellere non possumus, nisi velimus in laesae rationis et naturae humanae accusationem incurrere.

2) Diesen locus hat Stattler mit gutem Grund eliminirt.

äußerlich und abstract gehalten sind. Diese Theologen bringen es nicht zu einem lebendigen geschichtlichen Begriff des Dogma, noch zu einer concreten Auffassung des Verhältnisses der Offenbarung zur Vernunft, des Glaubens zum Wissen, und eben darum auch nicht zu dem wirklichen und wahren Begriff der Dogmatik [1]). Wir begegnen bei ihnen (z. B. Wiest, Liebermann, früher Witasse u. A.) in erster Linie den probationes ex sacra scriptura, in zweiter den probationes ex traditione (patribus) und im dritten Probationen ex ratione. Was sollen die letztern bedeuten? Sie sollen keine demonstrationes, sondern nur confirmationes, und nur auf die s. g. gemischten Dogmen anwendbar sein [2]). Ein so vager Begriff kann unmöglich fruchtbar sein.

Ueber die noch lebenden Dogmatiker glauben wir uns eines eingehenden Urtheils enthalten zu sollen. Sie theilen sich in zwei Richtungen, indem die einen die Dogmatik in der nachscholastischen Weise des vorigen Jahrhunderts behandeln und namentlich Apologetik und Dogmatik mit einander verbinden, wie Perrone, Penka, Prney, Knoll, Kenrik, Beyr, Schwetz u. A., die andern aber sie abgesondert darstellen und besonders auf eine philosophische Durchdringung des Dogma hinarbeiten, wie Berlage, Dieringer u. A.

1) Nur beispielsweise sei hier angeführt, wie Stattler, einer der denkendsten Theologen seiner Zeit, den Gebrauch der Philosophie in der Theologie auffaßt. In seinem loc. theolog. (Weissenburg. 1775) heißt es p. 210: Applicare bonam metaphysicam ad theologiam christianam aliud non est, quam, quoties in theologia christiana de rebus seu objectis agitur, de quibus in meliore hodierna metaphysica multo distinctiores magisque completae et determinatae notiones et definitiones, quam in veteri et obsoleta metaphysica traduntur, etiam in theologia meliores istas novae metaphysicae notiones veteribus confusis et obscuris substituere, et ex principiis evidentibus, quae eadem melior metaphysica ex talibus notionibus emendatioribus deducit, de eisdem rebus in theologia ratiocinari.

2) Wiest, praecognita in theolog. revelat. (Ingolstad. 1788) p. 192: declarant dogmatum possibilitatem illorumque cum veritatibus aliis naturaliter certis nexum et harmoniam.

Anhang.

Die Glaubensregel und die kirchlichen Glaubensbekenntnisse (Symbole).

I. Die Glaubensregel.

Nach Irenäus [1]).

Ἡ μὲν γὰρ ἐκκλησία, καίπερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν Ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν εἰς ἕνα Θεόν, πατέρα παντοκράτορα, τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰς θαλάσσας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, πίστιν· καὶ εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχὸς τὰς οἰκονομίας καὶ τὰς ἐλεύσεις, καὶ τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν, καὶ τὸ πάθος, καὶ

Etenim ecclesia, tametsi per universum orbem usque ad extremos terrae fines dispersa, fidem eam ab Apostolis eorumque discipulis acceptam, quae est *in unum Deum Patrem omnipotentem*, qui fecit coelum et terram et mare et omnia quae in eis sunt; et *in unum Jesum Christum Filium Dei, nostrae salutis causa incarnatum*, et *in Spiritum Sanctum*, qui per prophetas Dei dispensationes et adventus praedicavit, et *ortum ex Virgine*, et *passionem* et *resurrectionem a mortuis*, et *cum carne in coe-*

1) Adv. haer. lib. I. c. 10. n. 1.

τὴν ἔγερσιν ἐκ νεκρῶν, καὶ τὴν ἔνσαρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψιν τοῦ ἠγαπημένου Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, καὶ τὴν ἐκ τῶν οὐρανῶν ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς παρουσίαν αὐτȣ̃ ἐπὶ τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα καὶ ἀναστῆσαι πᾶσαν σάρκα πάσης ἀνθρωπότητος, ἵνα Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν καὶ θεῷ καὶ σωτῆρι καὶ βασιλεῖ κατὰ τὴν εὐδοκίαν τȣ̃ πατρὸς τοῦ ἀοράτȣ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπȣρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται αὐτῷ, καὶ κρίσιν δικαίαν ἐν τοῖς πᾶσι ποιήσηται, τὰ μὲν πνευματικὰ τῆς πονηρίας καὶ ἀγγέλους τοὺς παραβεβηκότας καὶ ἐν ἀποστασίᾳ γεγονότας, καὶ τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἀδίκους καὶ ἀνόμους καὶ βλασφήμους τῶν ἀνθρώπων εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ πέμψῃ, τοῖς δὲ δικαίοις καὶ ὁσίοις καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτȣ̃ τετηρηκόσι καὶ ἐν τῇ ἀγάπῃ αὐτȣ̃ διαμεμενηκόσι, τοῖς ἀπ᾽ ἀρχῆς τοῖς δὲ ἐκ μετανοίας, ζωὴν χαρισάμενος ἀφθαρσίαν δωρήσηται καὶ δόξαν αἰωνίαν περιποιήσῃ.

los ascensum dilecti domini nostri Jesu Christi, et e coelo in gloria Patris adventum ipsius ad instauranda omnia, et a morte ad vitam revocandam omnem mortalium omnium carnem, ut Christo Jesu domino nostro et Deo et salvatori et regi de benigna Patris invisibilis voluntate omne genu flectatur coelestium, terrestrium et inferorum, omnis lingua ei confiteatur, atque ipse justam de omnibus sententiam ferat, spiritualia videlicet nequitiae, et angelos transgressores, quique perfide defecerant, impiosque item homines et injustos et flagitiosos et blasphemos in ignem aeternum mittens, justis contra et pietate praeditis, quique ipsius praecepta servaverunt, atque in ipsius caritate, partim jam inde ab initio, partim ex poenitentia perstiterunt, vitam donet, atque incorruptibilitatem largiatur, gloriamque sempiternam afferat.

Nach Tertullian, a) de praescript. haeret. c. 13.

Regula est autem fidei, ut jam hinc, quid defendamus, profiteamur, illa scilicet, qua creditur, unum omnino Deum esse, nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per verbum suum primo omnium emissum; id verbum, Filium ejus appellatum, in nomine Dei varie visum patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex Spiritu Patris Dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero ejus et ex ea natum egisse Jesum Christum, exinde praedicasse novam legem et novam promissionem regni coelorum, virtutes fecisse, fixum cruci, tertia die resurrexisse, in coelos ereptum sedere ad dexteram Patris, misisse vicariam vim Spiritus s., qui credentes agat, venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum coelestium fructum et ad profanos judicandos igni perpetuo, facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione.

b) adv. Praxeam c. 2.

Nos vero et semper et nunc semper et magis, ut instructiores per Paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam *οἰκονομίαν* dicimus, ut unici Dei sit et Filius, sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil (Jo. 1, 3.). Hunc missum a Patre in virginem et ex ea natum, hominem et deum, filium hominis et filium Dei, et cognominatum Jesum Christum, hunc passum, hunc mortuum et sepultum, secundum scripturas, et resuscitatum a Patre et in coelos resumtum sedere ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos. Qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a Patre Spiritum sanctum, paracletum, sanctificatorem fidei eorum, qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum sanctum.

c) de veland. virg. c. 1.

Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et Filium ejus Jesum Christum, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in coelis, sedentem nunc ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos, per carnis etiam resurrectionem. Hac lege fidei manente caetera jam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scilicet et proficiente usque in finem gratia Dei.

Die praedicatio ecclesiastica nach Origenes [1]).

Species eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, istae sunt. Primo, quod unus Deus est, qui omnia creavit atque composuit, quique cum nihil esset, esse fecit universa, Deus a prima creatura et conditione mundi omnium justorum Deus, Adam, Abel, Seth, Enos, Enoch, Noë, Sem, Abraham, Isaac, Jacob, duodecim patriarcharum, Moysis et prophetarum: et quod hic Deus in novissimis diebus, sicut per prophetas suos ante promiserat, misit Dominum nostrum Jesum Christum, primo quidem vocaturum Israël, secundo vero etiam gentes post perfidiam populi Israël. Hic Deus justus et bonus, Pater Domini nostri Jesu Christi, legem et prophetas et evangelia ipse dedit, qui et apostolorum Deus est et veteris et novi testamenti. Tum deinde, quia Jesus Christus ipse, qui venit, ante omnem creaturam natus ex Patre est. Qui cum in omnium conditione Patri ministrasset (per ipsum enim omnia facta sunt), novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est, cum Deus esset, et homo factus mansit, quod erat, Deus. Corpus assumsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex virgine et Spi-

1) De princip. praef. n. 4—10.

ritus est. Et quoniam hic Jesus Christus natus et passus est in veritate et non per phantasiam communem hanc mortem sustinuit, vere mortuus; vere enim a mortuis resurrexit et post resurrectionem, conversatus cum discipulis suis, assumtus est. Tum deinde honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum sanctum. In hoc non jam manifeste discernitur, utrum natus an innatus vel filius etiam Dei ipse habendus sit necne, sed inquirenda jam ista pro viribus sunt de sacra scriptura et sagaci perquisitione investiganda. Sane quod iste Spiritus unumquemque sanctorum vel prophetarum vel apostolorum inspiraverit, et non alius Spiritus in veteribus, alius vero in his, qui in adventu Christi inspirati sunt, fuerit, manifestissime in ecclesiis praedicatur.

Post haec jam quod anima, substantiam vitamque habens propriam, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur, sive vitae aeternae ac beatitudinis haereditate potitura, si hoc ei sua gesta praestiterint, sive igni aeterno ac suppliciis mancipanda, si in hoc eam scelerum culpa detorserit: sed et quia erit tempus resurrectionis mortuorum, cum corpus hoc, quod nunc in corruptione seminatur, surget in incorruptione, et quod seminatur in ignominia, surget in gloria (1 Cor. 15, 42. sq.). Est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis; esse quoque ei certamen adversus diabolum et angelos ejus contrariasque virtutes, ex eo quod illi peccatis eam onerare contendant, nos vero si recte consulteque vivamus, ab hujusmodi onere nos exuere conemur. Unde et consequens est intelligere, non nos necessitati esse subjectos, ut omni modo, etiamsi nolimus, vel mala vel bona agere cogamur. Si enim nostri arbitrii sumus, impugnare nos fortasse possunt aliquae virtutes ad peccatum et aliae juvare ad salutem, non tamen necessitate cogimur vel agere recte vel male; quod fieri arbitrantur hi, qui stellarum cursum et motus causam dicunt humanorum esse gestorum, non solum eorum,

quae extra arbitrii accidunt libertatem, sed et eorum quae in nostra sunt posita potestate. De anima vero utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis seminibus corporalibus habeatur, an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum initium si genitum est aut non genitum, vel certe si extrinsecus corpori inditur necne, non satis manifesta praedicatione distinguitur.

De diabolo et angelis ejus contrariisque virtutibus ecclesiastica praedicatio docuit, quoniam sunt quidem haec; quae autem sint aut quomodo sint, non satis clare exposuit. Apud plurimos tamen ista habetur opinio, quod angelus fuerit iste diabolus et apostata effectus quamplurimos angelorum secum declinare persuaserit, qui et nunc usque angeli ipsius nuncupantur.

Est praeterea et illud in ecclesiastica pradicatione, quod mundus iste factus sit et a certo tempore coeperit et sit pro ipsa sui corruptione solvendus. Quid tamen ante hunc mundum fuerit, aut quid post mundum erit, jam non pro manifesto multis innotuit. Non enim evidens de his in ecclesiastica praedicatione sermo profertur.

Tum demum quod per Spiritum Dei scripturae conscriptae sint et sensum habeant non eum solum, qui in manifesto est, sed et alium quendam latentem quamplurimos. Formae enim sunt haec, quae descripta sunt, sacramentorum quorundam et divinarum rerum imagines. De quo totius ecclesiae una sententia est, esse quidem omnem legem spiritalem, non tamen ea, quae spirat lex, esse omnibus nota, nisi his solis, quibus gratia Spiritus sancti in verbo sapientiae ac scientiae condonatur (Rom. 7, 14. 1 Cor. 12, 8.).

Est etiam illud in ecclesiastica pradicatione, esse angelos Dei quosdam et virtutes bonas, qui ei ministrant ad salutem hominum consummandam; sed quando isti creati sint, vel quales aut quomodo sint, non satis in manifesto designatur. De sole autem et luna et stellis, utrum animantia sint an sine anima, manifeste non traditur.

II. Die Bekenntnisse.

1) Das apostolische Symbolum.

Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς.

Καὶ Ἰησοῦν Χριστόν, υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν συλληφθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου, γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, παθόντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, σταυρωθέντα, θανόντα καὶ ταφέντα, κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἀπὸ τῶν νεκρῶν, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ θεοῦ πατρὸς παντοδυνάμου, ἐκεῖθεν ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

Πιστεύω εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν, ἁγίων κοινωνίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον. Ἀμήν.

Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae.

Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum. Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferos; tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis; inde venturus est judicare vivos et mortuos.

Credo in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, Sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam. Amen.

2) Das Nicänische Symbolum [1]).

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκρά-

Credimus in unum Deum, Patrem omnipo-

1) Nach Euseb. in Epist. ad Caesareenses bei Athanas. Epist. de decretis Syn. Nic. Harduin, Collect. Conc. T. I. p. 422.

τορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δὶ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς· τὸν δὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.

tentem, omnium visibilium invisibiliumque factorem.

Et in unum dominum nostrum Jesum Christum, Filium Dei, natum ex Patre unigenitum, hoc est ex substantia Patris, Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum ex Deo vero, natum non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt quae in coelo et quae in terra. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit, et incarnatus et homo factus, passus est, et resurrexit tertia die, et ascendit in coelos, et venturus est judicare vivos et mortuos.

Et in Spiritum sanctum.

3) Das Constantinopolitanische Symbolum [1]).

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.

Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium.

---

1) Aus Harduin, Coll. Con. T. I. p. 814.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. Εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. Ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν

Et in unum dominum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum (et) ex Patre natum ante omnia saecula, (Deum de Deo), lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt, qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis, et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria virgine et homo factus est, crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato passus et sepultus est, et resurrexit tertia die secundum Scripturas, et ascendit in coelum, sedet ad dexteram Patris, et iterum venturus est cum gloria, judicare vivos et mortuos cujus regni non erit finis.

Et in Spiritum sanctum, dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per prophetas. Et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum, et ex-

ἁμαρτιῶν, προςδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.	specto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi. Amen.

4) Das Athanasianische Symbolum [1].

Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus habet, ut teneat catholicam fidem. Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit.

Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes.

Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti; sed Patris et Filii et Spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas. Qualis Pater, talis Filius, talis et Spiritus sanctus. Increatus Pater, increatus Filius, increatus et Spiritus sanctus; immensus Pater, immensus Filius, immensus et Spiritus sanctus; aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus et Spiritus sanctus: et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus, sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus. Similiter omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens et Spiritus sanctus, et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus et Spiritus sanctus, et tamen non tres Dii, sed unus est Deus. Ita Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus et Spiritus sanctus, et tamen non tres Domini, sed unus est Dominus; quia sicut singillatim unamquamque personam et Deum et Dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres Deos aut Dominos dicere catholica religione prohibemur.

Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus; Filius a Patre solo est, non factus, non creatus, sed genitus; Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus est, sed procedens. Unus ergo Pater, non tres Patres,

---

1) Denzinger, enchirid. symbol. et definit. de rebus fidei et mor. Wirceburg. 1854. p. 43.

unus Filius, non tres Filii, unus Spiritus sanctus, non tres Spiritus sancti.

Et in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales, ita ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et unitas in trinitate et trinitas in unitate veneranda sit. Qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat.

Sed necessarium est ad aeternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat. Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus, Dei Filius, Deus pariter et homo est. Deus est ex substantia Patris ante secula genitus, homo ex substantia matris in seculo natus: perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens; aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem. Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus, unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumtione humanitatis in Deum, unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita et Deus et homo unus est Christus.

Qui passus est pro salute nostra, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dexteram Patris, inde venturus judicare vivos et mortuos; ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis et reddituri sunt de factis propriis rationem: et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala, in ignem aeternum.

Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.

5) Das Symbolum der vierten Lateransynode [1]).

Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus et immensus, omnipotens, in-

---

1) Denzinger l. c. p. 150.

commutabilis, incomprehensibilis et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus sanctus; tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino. Pater a nullo, Filius autem a solo Patre, ac Spiritus sanctus ab utroque pariter, absque initio semper et fine. Pater generans, Filius nascens, et Spiritus sanctus procedens; consubstantiales et coaequales, coomnipotentes et coaeterni, unum universorum principium, creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam; ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Diabolus enim et daemones alii a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali; homo vero diaboli suggestione peccavit. Haec sancta Trinitas secundum communem essentiam individua, et secundum personales proprietates discreta, per Mosem et sanctos prophetas aliosque famulos suos, juxta ordinatissimam dispositionem temporum, doctrinam humano generi tribuit salutarem. Et tandem unigenitus Dei Filius Jesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus, ex Maria semper virgine Spiritus sancti cooperatione conceptus, verus homo factus, ex anima rationali et humana carne compositus, una in duabus naturis persona, viam vitae manifestius demonstravit. Qui cum secundum divinitatem sit immortalis et impassibilis, idem ipse secundum humanitatem factus est passibilis et mortalis; quin etiam pro salute humani generis in ligno crucis passus et mortuus descendit ad inferos, resurrexit a mortuis et ascendit in coelum. Sed descendit in anima, resurrexit in carne, ascenditque pariter in utroque; venturus in fine saeculi judicare vivos et mortuos, et redditurus singulis secundum opera sua, tam reprobis quam electis, qui omnes cum suis propriis corporibus resurgent, quae nunc gestant, ut recipiant secundum merita sua, sive bona fuerint sive mala: illi cum diabolo poenam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam.

Una vero est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. In qua idem ipse sacerdos est sacrificium, Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina, ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro. Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus secundum claves ecclesiae, quas ipse concessit apostolis eorumque successoribus Jesus Christus. Sacramentum vero baptismi (quod ad dei invocationem et individuae trinitatis, videlicet patris et filii et spiritus s., consecratur in aqua) tam parvulis, quam adultis in forma ecclesiae a quocunque rite collatum proficit ad salutem. Et si post susceptionem baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram potest semper poenitentiam reparari etc.
